Johannes Agnoli

POLITIK UND GESCHICHTE

Schriften zur Theorie

ça ira

Johannes Agnoli

POLITIK UND GESCHICHTE

Schriften zur Theorie

ça ira

Johannes Agnoli – *Gesammelte Schriften* Band 6

Bislang erschienen:

Die Transformation der Demokratie
und andere Schriften zur Kritik der Politik (Band 1)

Der Staat des Kapitals
und weitere Schriften zur Kritik der Politik (Band 2)

Subversive Theorie
„Die Sache selbst" und ihre Geschichte (Band 3)

Faschismus ohne Revision (Band 4)

1968 und die Folgen (Band 5)

Außerdem erhältlich:

Geduld und Ironie. Johannes Agnoli zum 70. Geburtstag
Herausgegeben von Joachim Bruhn, Manfred Dahlmann und
Clemens Nachtmann (1995)
Kritik der Politik. Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag
Herausgegeben von Joachim Bruhn, Manfred Dahlmann und
Clemens Nachtmann (2000)

Postfach 273
79002 Freiburg
www. isf-freiburg.org

Umschlaggestaltung: Volker Maas
Druck: Druckwerkstatt im Grün, Freiburg
ISBN: 3-924627-67-3

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei
Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

Inhalt

Vorbemerkung

Wieder einmal hat der ça ira-Verlag „am Bedarf vorbei", wie vor einiger Zeit die Frankfurter Allgemeine Zeitung schrieb, und also von allen Geistern des Marktes verlassen das Wagnis auf sich genommen, eine Reihe meiner Aufsätze zu veröffentlichen. In früheren, gebildeteren Zeiten hieße der Titel „miscellanea" – also Vermischtes, nicht nur thematisch, sondern auch zeitlich: von Kaiser August bis zu Tocquevilles Präsenz in Deutschland. Zugleich bedeutet diese Aufsatzsammlung für mich eine Art Ruhepause des Denkens, für mich, aber auch für den geneigten Leser, dessen Neigung allerdings enttäuscht werden könnte. Denn in dieser Schrift wird man so gut wie alles vermissen, woran sonst bei mir gedacht wird. Es kommen weder Subversion noch Revolution vor, weder Kapital noch Emanzipation – abgesehen von einigen Hinweisen vor allem bei Kant, Fichte und Hegel, wobei jedoch die Französische Revolution gemeint ist, keineswegs also in einer Zukunftsperspektive.

Da inzwischen abermals die Aufforderung vom Kürschners Deutschem Gelehrten-Kalender bei mir einging, Lebens- und sonstige Daten zwecks Veröffentlichung mitzuteilen (den Termin habe ich auch diesmal verpaßt), halte ich es für angebracht, hier eine Reihe von ausgesprochen gelehrten Abhandlungen vorzulegen.

Was auch vermißt werden könnte, wäre die Kritik der Politik, die immer wieder bei mir in den Mittelpunkt zu rücken scheint. Dennoch wird der aufmerksame Leser sie doch finden, nebst einer Kritik deutscher kultureller und politischer Zustände. Im Tocqueville-Aufsatz etwa kommen die Schwierigkeiten zum Vorschein, die die deutsche politische Literatur mit den Problemen und der Perspektive eines bürgerlichen Verfassungsstaates, also der sogenannten Demokratie hatte. In dem Aufsatz über Pax romana und Pax christiana wird man lesen können, was es heißt, Gesellschaft politisch ohne tragfähige, dazu noch völlig verfehlte Institutionen zu regeln. Es handelt sich um eine problematische Seite des linken Denkens, die mich immer verblüfft hat: die Unfähigkeit, zu begreifen, daß es nicht genügt, Vorhan-

denes zu kritisieren und abzulehnen; man muß sich auch Gedanken darüber machen, wie nach einer radikalen Veränderung die Gesellschaft organisiert werden kann. Man hat immer wieder dieses Problem mit der Begründung beiseite geschoben, Politik und Staat seien bloße Erscheinungen, ohnehin Überbau. Die jahrzehntelange Folge mit der entsprechenden Schlußkatastrophe des realen Sozialismus kennt man zur genüge.

Daß ich mich mit der Philosophie des deutschen Idealismus, also, in der Sprache Friedrich Engels', mit der „klassischen deutschen Philosophie", beschäftigt habe, hat – abgesehen von dem Anlaß meiner Vortragsreihe – damit zu tun, daß ohne die Kenntnis dieser Philosophie das Verständnis der Marxschen Analysen immer unvollständig bleibt. In diesem Punkte gebe ich Lenin ausnahmsweise Recht: man könne das „Kapital" von Marx nicht verstehen, wenn man Hegels „Logik" nicht kenne. Ob Lenin freilich Hegels Logik richtig verstanden hat, ist eine andere Frage. Es genüge der Hinweis, daß ein wesentlicher Satz von Hegels Großer Logik in der Leninschen Schlußfolgerung außer acht blieb: „Das Wesen muß erscheinen". Über die Folgen dieser Vergeßlichkeit siehe oben.

Man wird in diesen Abhandlungen noch stärker und schmerzlicher vermissen, was auch in anderen Schriften zu fehlen scheint: die Ableitung der einzelnen Probleme, Ereignisse, Theorien aus der Wertform und die Verbindung von Denkform und Warenform. Eigentlich hat Alfred Sohn-Rethel das Problem hinlänglich behandelt, und andere haben es weiterentwickelt und verwässert. Der Vorwurf mir gegenüber bleibt aber bestehen. Und hier liegt genau der Punkt, zu klären, was es mit diesem Vorwurf auf sich hat. Daß diese Lücke zum Teil terminologisch ist, sei nebenbei bemerkt. In meiner „Transformation der Demokratie" weise ich zwar auf den Marktcharakter des politischen Angebots hin, dies wurde aber von vielen Lesern offensichtlich übersehen, weil das rituelle Zauberwort „Warenförmigkeit" fehlt. Indessen wurde immer der gleiche Vorwurf erhoben, der Staat erschiene bei mir nicht als aus der Wertform abgeleitet, sondern sei „einfach vorausgesetzt". Ich antworte auf diesen Vorwurf auf meine Weise und beziehe mich (wie der linke Anstand es gebietet) auf Karl Marx. Im ersten Band des „Kapital" geht Marx auf die Selbstzerstörung des Kapitals ein und läßt den Staat in die Ökonomie eingreifen,

um das Kapital „an die Ketten des Gesetzes“ zu binden. Dabei wird der Staat in keiner Weise abgeleitet: er ist da, „einfach vorausgesetzt“. Das gleiche gilt auch für Marxens Darstellung philosophischer und ökonomischer Theorien und für seine Analyse politischer Ereignisse. In beiden Fällen verfährt er – wie man so zu sagen pflegt – immanent, ohne auf die unsichtbare Hand der Wertform und der Warenförmigkeit zurückzugreifen. Ich befände mich also durchaus in guter Gesellschaft. In der Tat wurde auch bei Karl Marx die Lücke entdeckt, und in den 70er Jahren stellten einige Gralshüter der richtigen Meinung (zu deutsch Orthodoxie) fest, Marx habe in solche Analysen seinen eigenen Anspruch (offensichtlich die Ableitung) nicht eingelöst. Welch ein Glück, daß inzwischen andere Gralshüter sich anheischig machen, solche Lücken zu schließen.

Was bei mir – zugestandenerweise – als Lücke erscheint, wird allerdings bei einem in Nürnberg tätigen kritischen Verein zu einem Vergehen, das des Todesurteils würdig ist. Die „Krisis“ zu Nürnberg verkündete und vollstreckte das Urteil, und deren Mitglied Peter Klein besorgte – wie ich vom Hörensagen erfahre – meine Beerdigung auf das freundlichste.

Nun zu den einzelnen Aufsätzen.

Die Tocqueville-Arbeit ist ein Forschungsbericht, den ich im Auftrag von Theodor Eschenburg verfaßte. Eschenburg sollte für die Deutsche Verlagsanstalt die Herausgabe eines der Hauptwerke von Alexis de Tocqueville besorgen und gab mir den Auftrag, auf die Spuren der Wirkung dieses großen Franzosen auf die deutsche politische Literatur zu kommen. Ganz zufrieden war Eschenburg mit meinem Bericht nicht. Er bemängelte, daß ich eine ganze Reihe von Namen nennen würde, ohne genauer zu sagen, um wen es sich dabei handele. In meinem damals noch jugendlichen Übermut erwiderte ich, entweder wüßte der Leser ohnehin, um wen es sich handle oder aber ihm stünde gewiß der Brockhaus zur Verfügung.

Der Aufsatz über Pax romana und christiana erschien in der Festschrift für Ossip K. Flechtheim, einen tapferen Mann und einen der besten Menschen, den ich in meinem Leben kennen gelernt habe. Ich gestehe, daß es mir dabei Spaß gemacht hat, die *Bruchpunkte* in den als wohlgeordnet geltenden Ordnungssystemen der Vergangenheit zu finden. Anscheinend kann ich es nicht sein lassen.

Mit den RIAS-Vorträgen über die Arbeiterbewegung hat es ein besonderes Bewenden, nicht im Hinblick auf den Inhalt, sondern auf die Reaktion, die darauf folgte. Es gab beim RIAS einigen Wirbel, da Zuhörer gegen die Sendung mit dem Argument protestierten, man habe geglaubt, einen „Zonensender" (so war damals die politisch korrekte Sprachregelung) zu hören. Ich vermute, daß die Sprache für den normalen damaligen Zuhörer einige ihm fremde Ausdrücke enthielt. Das Deutsch der Adenauer-Zeit klang eben anders. Erst seit 1967 und im Zusammenhang der Revolte fand die deutsche Sprache Anschluß an die Frankfurter Schule und erreichte ein internationales Niveau. Heute ist es anders herum: das internationale Niveau ist beibehalten worden, und die Sprache hat sich nach Maßgabe der angloamerikanischen Wissenschaft verwandelt.

Und damit hat der französische Aufsatz zu tun. Zunächst eine Bemerkung: es ist einer der wenigen Aufsätze, in denen ich mich ausdrücklich mit der Politik der damaligen Bundesrepublik auseinandersetze. Überdies: da ich in einigen, in Deutschland erschienenen Sammelbänden sozialwissenschaftlicher Art feststellen konnte, daß einige Autoren es sich nicht nehmen ließen, auf Englisch zu veröffentlichen: warum soll ich nicht Französisch reden? Es ist ein leider zu leichtes Gegengewicht gegen die sich ausbreitende Anglomanie. Die übrigens zuweilen seltene Blüten treibt. Nur ein Beispiel dafür: ich stieß einige Male auf den Ausdruck „Reifikation". Die Autoren haben offensichtlich nicht gewußt, daß dieses Wort nicht nur im Englischen, sondern auch in den romanischen Sprachen, nichts weiter ist als die Übersetzung des deutschen (und hegelschen) Worts Verdinglichung. Unverschuldet nicht gewußt, denn inzwischen gehören sie nicht mehr zur altmodischen Gelehrtenrepublik, sondern zur *scientific comunity*.

Und nun komme ich zum längsten Beitrag: zur Vortragsreihe über den Deutschen Idealismus. Die mühevolle, sprachlich sehr schwierige Arbeit der Übersetzung übernahmen Babette Margherita Agnoli (alles bis auf Schelling) und Uli Krug (Schelling und Nachwort). Uli Krugs Übersetzung war übrigens ergänzt durch überaus erheiternde Kommentare. Die Vorträge fanden vor einem mir unbekannten Publikum statt. Die Veranstalter hatten mich zuvor aufgefordert, nicht allzu marxistisch zu verfahren. Meine Antwort: Geschichte der Phi-

losophie sei Geschichte der Philosophie und habe mit Marxismen jedweder Art nichts zu schaffen. Es wird auffallen, daß ich selbst auf die obligate Formel verzichte, es handle sich um bürgerliche Philosophen. Was sollen denn Kant, Fichte, Hegel und Schelling anderes sein als bürgerliche Denker. Ich überlasse es ohnehin klügeren Köpfen, Kants transzendentales Subjekt, Fichtes Subjekt-Objekt-Verhältnis und Hegels „Weltgeist zu Pferde" aus der Wertform abzuleiten. Hinzugefügt sei, daß ich bei diesen Denkern etwas berücksichtige, was gemeinhin beiseite geschoben wird – Schriften, die man zuweilen als zweitrangig betrachtet. Von Kant zum Beispiel nicht „Zum ewigen Frieden" (eine Schrift, deren Wichtigkeit kürzlich von Eckehart Krippendorff in seiner „Kritik der Außenpolitik" ins Gedächtnis zurückgerufen wurde), sondern der wenig beachtete „Streit der Facultäten" mit Kants Hymne auf die Französische Revolution; Fichtes „Staatsrecht" mit der Theorie vom Absterben des Staates; Hegels Kritik am Kapitalismus. Das ungewohnte Publikum bestand aus drei Abiturientenklassen (im italienischen humanistischen Gymnasium, genannt Liceo Classico, gehört Geschichte der Philosophie zu den Hauptfächern), interessierten, wahrscheinlich auch gebildeten Erwachsenen – und zwei jungen Nonnen (was auch die zuweilen vereinfachte Terminologie zur Folge hat). Nach meinem Vortrag über Fichte mit dem Hinweis auf die Frage, was denn Gott vor der Schöpfung getan hätte, kamen die Nonnen zu mir und bemerkten – keineswegs schüchtern – daß Augustin doch Recht gehabt habe: daß das Problem nicht lösbar sei.

Schließlich der Originalaufsatz über Vico. Nicht, daß Vico mein „Lieblingsphilosoph" wäre (so was gibt es in der Theorie nicht). Mit ihm beschäftigte ich mich aber schon seit meiner Gymnasialzeit und seine Philosophie des Rechtes wurde auch Gegenstand meiner Tübinger Dissertation. Aus den Materialien und Ausführungen dieser Dissertation stammen zum Teil auch die Einzelheiten des vorliegenden Textes. Von Vico als einem subversiven Element sprach ich schon in meiner Vorlesung über „Subversive Theorie". Diese weiteren Ausführungen über seine Philosophie gehen auf eine Anregung von Wolf Dieter Narr zurück. Da Vico in seiner Auseinandersetzung mit Descartes immer wieder von dubitare, also vom Zweifeln ausgeht und er selber mit dem Zweifel beginnt, so wird hier am Ende meine kurze Abhand-

lung über die Kraft des Zweifels stehen, das Schlußwort zu einem, im übrigen völlig mißglückten Gespräch mit Ernest Mandel.

Fachleute aus Philosophie und Geschichte werden fraglos bemängeln, meine Darstellung und meine Interpretation seien einseitig und eigenwillig. Sie wollen auch so sein.

San Quirico di Moriano, im Sommer 2001

Von der Pax Romana zur Pax Christiana

Zum institutionellen Scheitern zweier Weltfriedensversuche

Mehrfach hat Ossip K. Flechtheim geäußert, die übliche Orientierung des Denkens an Vergangenheit und Gegenwart müsse geändert werden – in Richtung Zukunft. Mehrfach wurden seit dem Beginn futurologischer Forschungen Modelle und Entwürfe vorgestellt, die eine andere Welt als die gegenwärtige intendieren, wobei die gegenwärtige als durch Krisen, Konflikte und Gewalttätigkeit gekennzeichnet wird. Allerdings blieb es in der vorgelagerten Analyse gegenwärtiger Zustände allgemein bei der formellen Feststellung, daß es nicht gut um uns und um unsere Gesellschaft bestellt sei. Dagegen wurden entweder technische Modelle einer effizienten, auch im Sinne der Krisenvermeidung und der Abwendung der Gewalt besser funktionierender Organisation vor allem von Entscheidungsinstanzen entwikkelt oder aber humane, humanistisch verpflichtete Entwürfe, deren Kern in der Negation der menschenfeindlichen Verhaltens- und Strukturmuster der imperialistischen Gegenwart bestand.

Wenn in einer Festschrift für den Entdecker der Zukunftswissenschaft und einer auf die Zukunft verpflichteten wissenschaftlichen Tätigkeit nun die Vergangenheit, dazu noch eine sehr ferne, noch einmal kritisch überprüft wird, so dies nicht aus dem schönen Vorsatz, aus der Geschichte zu lernen. Viel bescheidener soll in Form einer Rückschau etwas in das Gedächtnis zurückgerufen werden, was bei dem großen Haufen von Modellen und Simulationen weitgehend außer acht geraten ist: daß die abstrakte Konstruktion einer besseren Welt wenig nützt, wenn nicht zugleich die Bedingungen für das Funktionieren des Besseren mitgedacht und mitverwirklicht werden. Diese Bedingungen, sei es als Basisbedingungen der vergesellschafteten menschlichen Existenz verstanden, sei es als Rahmenbedingungen für die Weiterexistenz einer Gesellschaft und für den Aufbau einer neuen, besseren (also zu deutsch: Bedingungen der Produktion des materiellen Lebens und der Reproduktion der Gesamtgesellschaft) – diese Bedingungen bestehen in zwei miteinander gekoppelten Seiten. Sie

sind für das Gelingen eines jeden Friedensversuchs in dem Maß unumgänglich, in dem sie für eine jede gesellschaftliche Existenz die conditio sine qua non darstellen: die ökonomische Seite und die organisatorisch-institutionelle. Darauf wird in der Vorbemerkung zu dieser kurzen Schrift eingegangen. Nur soviel als Hinweis: die Zukunftsperspektive der hier behandelten Vergangenheit (vergessen wir nicht, daß es sich dabei um die zwei größten Weltfriedensversuche des sogenannten europäischen Kulturkreises handelt) lautet: jede Friedensidee scheitert, wenn deren Verwirklichung entweder an diesen zwei Bedingungen sich technologisch vorbeimogelt oder humanistisch sich über sie erhebt.

Und das ist durchaus zu aktualisieren. Friedenspolitik bedeutet in erster Linie keineswegs Entspannung herbeiführen; eine Entspannung, die ohnehin nur eingegrenzte Spannungsbereiche betrifft und den Rest (nämlich den Rest der Welt) nach wie vor als Gegenstand der Ausbeutung und der Herrschaft betrachtet, als Eigentum der Entspannungsmächte. Friedenspolitik heißt vielmehr, die ökonomischen Strukturen und die von ihnen bestimmten Rahmenbedingungen verändern, die uns permanent den Unfrieden stiften, weil sie auf Ausbeutung und Herrschaft gründen.

Die Geschichte zeigt uns, daß ökonomische und gesellschaftliche Interessen der Herrschenden immer Gewalt und Zerstörung beschert haben. Das heißt für unsere Gegenwart: wer die kapitalistische Produktionsweise und deren letzten Ausdruck, den Imperialismus, nicht bekämpft, soll lieber von Freiheit und Frieden nicht reden.

Vorbemerkung

Politische Ideen reflektieren in zweifacher Weise ihre materielle gesellschaftliche Basis: *ideologisierend* bestätigen sie die sozialen, ökonomischen und politischen Formen des Reproduktionsprozesses; oder sie wirken *produzierend* auf diesen Prozeß ein und wälzen dessen Verhältnisse um. Selbst wenn die Idee aus dem produzierenden Bewußtsein kommt und sich also als materielle Kraft der Veränderung erweist, muß zunächst die Wirklichkeit entwickelt sein, gegen deren

Schiefheit sie sich negierend verhält; und zugleich die Wirklichkeit, aus der die Reflexion die materielle Kraft erhält. Die geschichtlich spezifische Form der Gesellschaft muß von der generellen Entwicklung überrollt sein; und es muß die spezifische gesellschaftliche Kraft vorhanden sein, die die neuen generellen Forderungen einlösen kann. Das heißt: eine spezifische Produktionsweise muß hinter der Entwicklung der Produktivkräfte zurückbleiben; und die Produktivkräfte müssen – als Klasse – die Schranken der alten Verhältnisse niederreißen wollen.

Ideen erlangen materielle Gewalt, sind Produktionsmittel erst, wenn die Basis sich entfaltet hat, die die Materialisierung ermöglicht.

Ist die Zeit – mystisch gesprochen, also in der eigenen Sprache der hier behandelten Epoche – nicht „vollendet", so erlangt die Idee keine materielle Gewalt und bleibt Utopie: Reflexion einer sozialen Gruppe oder Bewegung, die das Schiefe sieht, der aber die „unvollendete Zeit keine geeigneten praktischen Mittel zur Veränderung der Wirklichkeit bietet. Tendiert die Idee in einer Zeit, die sich in der Veränderung befindet, zur Aufrechterhaltung des Bestehenden, so ist sie Reflexion materieller Interessen der Gruppen und Klassen, deren Interesse die Konservation verlangt - Reflexion ohne produzierende Kraft: Ideologie.

Die materiell gewordene Idee braucht zur Verwirklichung sowohl die entsprechende wirtschaftliche und gesellschaftliche Basis, überdies aber auch die angemessene äußere Form der Organisation. Wenn der Weg der Veränderung richtig, die organisatorische Form aber nicht angemessen ist, läuft die Bewegung nicht auf eine neue, freiere, sondern auf eine faule politische Existenz hinaus. Denn Form und Inhalt können nicht mechanisch getrennt werden: Organisatorische Formen sind nicht frei verfügbar und können nicht mit jedem beliebigen sozialen Inhalt ausgefüllt werden.

Hierin liegt die geschichtliche Bedeutung der so genannten Institutionen – oder anders, von der Perspektive der radikalen Veränderung des Bestehenden aus: die Bedeutung der Organisationsfrage.

Eine Darstellung der Institutionen bleibt auf der Ebene der politischen Erscheinung des realen Prozesses und im Bereich der äußeren Bedingungen. Ihre *wirkliche* Darstellung müßte also hinter die Institutionen gehen und die wirkliche Bewegung der Gesellschaft aufzei-

gen. Das gilt aber nur allgemein, bedarf also im konkreten geschichtlichen Fall der Spezifizierung, die objektiv sich aus dem jeweiligen Stand der generellen ökonomischen Entwicklung ergibt – das ist die Entwicklung der Weise, wie „der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur regelt".

Die „*Antike*" in der wirklichen Form einer Gesellschaft, die auf Sklavenarbeit beruht und durch Sklavenarbeit sich permanent *einfach* fortsetzt und reproduziert, kennt die vermittelte Beziehung zwischen sozialen und ökonomischen Gründen und dem institutionellen Ausdruck nicht, die sich erst aus der Auflösung des stofflichen Herr-Knecht-Verhältnisses, aus der Freigabe der Arbeit und also aus der Freisetzung des Kapitals ergibt. In der Antike tritt die Institution noch nackt als unmittelbarer Ausdruck der Produktionsverhältnisse auf. Die Abstraktion der rein äußeren, organisatorischen Bedingungen kann also erfolgen, indem schlicht die institutionelle Entwicklung dargestellt wird. In ihr drückt sich die Klassenstruktur der Sklavenhaltergesellschaft ungebrochen aus, da die Sklavenarbeit und deren Ausbeutung nicht zur Akkumulation, sondern bloß zur Subsistenz der herrschenden Klasse führt und der Finanzierung der einfachen Reproduktion dient.

Unter anderem aus diesem Grund ist es in der Antike nicht zur Bildung einer politischen Führungsgruppe gekommen, die *professionell* das Geschäft der Vermittlung zwischen den Landeigentümern und den Sklaven besorgt hätte. Und eben aus dem gleichen Grund brach – widersprüchlich – die Tendenz zur Bildung von delegierter politischer Macht immer wieder durch in den Klassenbeziehungen der *Freien*, so oft die besitzlosen Freien (die plebs) gegen die Eigentümer (Ritterschaft und Senatoren) Sturm liefen (Volkstribunat).

In der geschichtlichen Periode freilich, die hier behandelt werden soll, war die frühere Klassendifferenzierung weitgehend entpolitisiert worden, die Identifikation von wirtschaftlicher und politischer Macht beinahe lückenlos. Die Institutionalisierung der Herrschaft vollzog sich ohne Umwege als direkte Herrschaft der Klasse der Eigentümer; und umgekehrt die Kämpfe innerhalb der herrschenden Klasse drückten sich erstens unmittelbar in den Institutionen aus; zweitens *erschien der gesellschaftliche Konflikt immer als ein institutioneller*, da die Sklaven keine Aufstände mehr lieferten, die plebs parasitär lebte, und

die herrschende Klasse den Kampf unter sich selber austrug. Wie gleich zu sehen sein wird, bildet gerade die Herbeiführung dieses statischen gesellschaftlichen Zustands den Ausgangspunkt für die Friedenspolitik des Augustus – für die pax romana.

1. Friedensstiftung und Klassenstruktur: pax romana

Als im Jahre 30 die Nachricht vom Tod der Kleopatra in Rom eintraf, brach Horaz in seinen berühmten Jubelschrei des Friedens (freilich des siegreichen) aus: „Nunc est bibendum, nunc pede libero – pulsanda tellus". Augustus entwickelte sich in den Vorstellungen des römischen Volkes rasch zu einer halbgöttlichen Gestalt, die der Menschheit das Kostbarste, eben den Frieden, geschenkt hatte. Die Ehrungen, die ihm zuteil wurden, zeigen, wie hochgespannt, schon ins Religiöse übergehend die Friedenserwartung (in einer religiös ohnehin bewegten Zeit) war. Schon vor dem geschichtlichen Auftreten des Jesus von Nazareth lautete die Inschrift auf einem zur Feier von Augustus' Geburtstag errichteten Altar in Priene (Kleinasien): „Die Vorsehung hat uns und künftigen Geschlechtern diesen Mann als Heiland (soter) geschickt. Er wird den Krieg beenden, alles herrlich ausgestalten. Der Geburtstag des Gottes hat der Welt die frühe Botschaft (euangelia) gebracht. Von seiner Geburt an beginnt eine neue Zeitrechnung." „Auspice venturo laetantur ut omnia saecula." Vergil blieb aber nicht bei der Friedenserwartung und -freude der 4. Ekloge. Er gab dem Augustus und seiner pax zugleich die politische Formel, die die imperiale Mission der Friedensstiftung konkret als außenpolitische Richtlinie unterstrich: „parcere subjectis et debellare superbos".

Es galt nämlich nicht nur zu tanzen und zu trinken. Für Augustus selbst war es wichtiger, den Frieden sozial und institutionell zu sichern und die organisatorische Form des erschütterten Reichs wieder in Ordnung zu bringen. Zu dieser Ordnung gehörten zwar auch die republikanischen Freiheiten, die in den Bürgerkriegen untergegangen waren und deren restitutio ausdrücklich einen der Hauptzwecke der augusteischen Prinzipatsverfassung bilden sollte. Die neue politische Situation aber, gesellschaftspolitisch gekennzeichnet durch die aus den

Fugen geratene Struktur des populus, außenpolitisch – und das war wichtiger - durch die Schaffung eines Großreichs, zwang dazu, neue organisatorische Formen zu schaffen. Die alte republikanische Verfassung reduzierte das ganze politische Leben auf die innere Auseinandersetzung und auf das innere institutionelle Kampfspiel des römischen populus, konnte sich also mit der räumlichen Ausdehnung des Staats schlecht vertragen. Die Verwaltung des Reichsgebiets, vor allem der reichen Randregionen, verlangte sozusagen klare Verhältnisse, klare Kompetenzen in Rom selbst. Die Besetzung der Führungspositionen in Gallien; Spanien, Griechenland, im Nahen Osten konnte nicht bloßes Ergebnis der permanenten Klassenkämpfe der römischen Freien bleiben. Damit ist freilich schon gesagt, daß die Stabilisierung und deren institutioneller Ausdruck zugleich dazu dienen sollten, einen neuen, statisch-stabilen Zustand in den Klassenbeziehungen herbeizuführen.

Die Sicherung von Frieden und Ordnung stand also vom Anfang an im Zeichen einer gesellschaftspolitischen Weichenstellung. Sie ging nicht von Erneuerungsvorstellungen aus, sondern entstand im wörtlichen Sinne aus den trüben Erfahrungen einer zerrissenen Vergangenheit und aus der Tendenz, erreichte Machtpositionen sowohl für die Person des Imperators als auch für das Reich zu festigen. Dahinter verbarg sich das anspruchsvolle politische Programm, die Wiederkehr der alten Patrizierschicht innen- wie außenpolitisch zu sichern gegen mögliche Einbrüche der plebs, jenes Teils des populus also, dem durch Caesars Politik der Weg zur Macht geebnet worden war. Die Person des Imperators (Augustus neigte ohnehin zur Restauration: von der Macht bis zur Moral) schob sich als geradezu klassisch zu nennende, mit konkreter Legionenmacht versehene Charaktermaske vor, hinter der die unmittelbaren Interessen der Senatoren; d. i. der Latifundienbesitzer, wirkten. Des Julius Caesar Integrationspolitik (die Landverteilung) hatte eine unruhige bäuerliche Schicht geschaffen, die – schnell aus der wirtschaftlichen Bahn geworfen – zu einer Perennierung der Bürgerkriegssituation zu führen drohte. Auch hier sollte die Restauration durch die Koppelung einer neuen Integrationspolitik mit der Wiederherstellung einer straffen Befehlsgewalt Abhilfe schaffen.

Da nun der Kriegszustand als eine Folge heilloser Gewaltenzer-

splitterung (und der dadurch ermöglichten Privatisierung der Staatsmacht) erschien, bot sich die Vereinheitlichung der Reichsgewalt von selbst als politische Lösung an. Triumvirate konnten in der Tat Frieden und Ordnung ebensowenig aufrechterhalten wie die alte, ehrwürdige Konsularverfassung. Diese organisierte eine in Patriziern, Plebejern und dem mittleren Stand der equites relativ klar strukturierte Gesellschaft und konnte jahrhundertelang die unaufhörliche Spannung des Kampfs zwischen beiden Hauptklassen um das Eigentumsrecht noch tragen – solange nämlich, bis die Expansion der Republik begann. Und wenn schon Roms res publica an den politischen Auseinandersetzungen der großen sozialen Gruppen und institutionell an der Ohnmacht der Machtaufteilung zwischen Senat und Tribunat zugrunde ging, so mußte auch in dieser Hinsicht eine organisatorische Regelung entwickelt werden, die anstelle der bloß in der Idee vorhandenen Einheit des populus eine konkrete Macht setzte.

Innen- wie außenpolitisch war also die Prinzipatsverfassung eine Notwendigkeit.

Dienten Reichseinheit und Gewalteneinheit als Grundlage des Friedens, so entstand doch – bezeichnenderweise – *keine* spezifische Weltfriedenskonzeption, die über das rein Hegemonisch-Imperiale einer mit Macht durchgesetzten Befriedung hinausgegangen wäre.

Ein Vergleich mit einem anderen Friedensversuch der Antike kann das verdeutlichen: dem Alexandrischen, der auch, wenngleich durch andere gesellschaftliche und wirtschaftliche Motive bedingt, vom allumfassenden Einheitsgedanken ausging. Der institutionelle Kern des römischen Prinzipats wird zwar nur zu einem Teil, in diesem Teil aber mit hoher Wahrscheinlichkeit von der Erinnerung an die monarchische Verfassung des alexandrischen Großreichs geprägt. Auch die Verbindung von Friedensstiftung und Göttlichkeit des Friedensstifters (der Imperator ist göttlich, weil er das göttliche Werk des Friedens vollbringt) weist auf die ältere Wurzel zurück. Das *ideologische* Element des alexandrischen Großreichs aber: die stoisch-kosmopolitische Reflexion fehlte in dem römischen Versuch ganz. Der Akt, der die pax romana einleitete, war eben sinnigerweise der Tod der Kleopatra – also die Zerschlagung eines alten Kulturkreises und die Auflösung eines reichen, geschlossenen sozialökonomischen Systems, dem die romanitas durch eine lex data, d. h. durch eine Willkürhand-

lung des Siegers) aufgezwungen wurde. Und das war ein ganz anderer Beginn als Alexanders Akt, durch eine Eheschließung die Friedenseinheit zweier Kulturkreise und die Handelseinheit zweier Produktionsgebiete zu besiegeln. Pacere subjectis et debellare superbos enthielt in Klartext ein anderes Friedensprogramm als Alexanders homonoia – concordia.

Es gab freilich im römischen Reich auch eine andere, universal gemeinte Einheit: nicht die schöne der Herzen, sondern die wichtige des Rechts. Die Verbindung von humanitas und romanitas im System des Rechts führte aber ein Eigenleben unabhängig von der Staatsverfassung und von den Programmen der politischen Macht. (Das römische Recht war ja wesentlich Privatrecht). Fraglos bot die Reichseinheit eine günstige Gelegenheit, das äußere atmosphärische Element für die Weiterführung jenes Werkes, das mit dem Namen des jus gentium bekannt ist und in das auch die stoische Vorstellung des jus naturale einfloß. Organisch miteinander verknüpft waren die zwei Hauptlinien des römischen Denkens und Tuns (Recht und Politik) jedoch nicht. Vielmehr bildeten politischer Mord, Korruption in staatlichen Dingen und religiöse Verfolgungen die Begleitmusik zur humanitären Wandlung der justitia in aequitas. Selbst dort, wo stoische Einflüsse zu politischen Maßnahmen führten, kam keine Humanisierung des Staats und der Politik zustande. Als Beispiel sei nur Caracallas Edikt von 212 über die Ausdehnung der römischen Bürgerschaft erwähnt: eine im wahrsten Wortsinn historische, weil neue geschichtliche Perspektiven eröffnende Tat, die ihre solide gesellschaftliche Ausgangsbasis hat. Sie brachte immerhin die Sprengung der Vormachtstellung der Römer mit sich. Doch war auch dieses Edikt eine lex data, von einem Kaiser verkündet, dessen sonstige Taten nur für die politische Psychiatrie interessant sind.

Die Konzentration der Macht in den Händen des princeps mußte bei dem imperialen Grundcharakter des Friedens in Willkürherrschaft ausarten, die das bibere und pulsare nur noch Erinnerung an bessere Zeiten werden ließ; während von der Vergilischen Formel das parcere in Vergessenheit geriet, das allgemeine debellare hingegen triumphierte. Daß die relativ kurze augustische Ära eine Periode des Friedens wurde, hatte also nichts mit dem friedensstiftenden Charakter des Prinzipats zu tun. Der Friede war keineswegs garantiert durch die

einheitliche Reichsgewalt, sondern hing teils am dünnen Faden des friedlichen, weil kriegsmüden Charakters des princeps, teils mit der Unwilligkeit des Grundeigentums zusammen, das Geld für die Beschaffung neuer Sklaven mittels Kriegszüge vorzuschießen.

Es kommt noch eine bedeutsame Einschränkung hinzu, die den imperialen Inhalt der pax romana unterstreicht: als *Politik* bezog sie sich strikt auf das Gebiet des Imperiums. Weltfriede bedeutete zwar allgemeine Einhaltung der Waffenruhe, aber nur innerhalb der Grenzen eines als „Welt" anerkannten Gebiets – und dieses fiel mit der territorialen Ausdehnung des Reichs zusammen. Der Friede der ganzen Welt reduzierte sich derart auf die innenpolitische Befriedung. Mit den Unterworfenen, die geschont, und den Hochmütigen, die gezüchtigt werden sollten, waren nicht Völkerschaften außerhalb des Reichsgebiet gemeint, sondern die Aufständischen gegen die römische Oberherrschaft innerhalb des Herrschaftsbereichs – und die Gegenparteien des princeps. Hier finden wir eine Einstellung vor, die sich später in der mittelalterlichen Konzeption der pax christiana – wenn auch mit anderen Vorzeichen – wiederholt: im Mittelalter blieben heidnische Völker aus dem christlichen Friedensverband ausgeschlossen. In Rom wurden Kriege gegen „äußere Feinde", Eroberungsversuche wie etwa die Expedition gegen die Germanen nicht als Unterbrechung des Weltfriedens empfunden, selbst wenn Augustus dabei vorsorglich den Janustempel wieder öffnen ließ. Für die Römer galten nur die Völkerschaften des Reichs selbst als staatsrechtlich existent. Was jenseits des römischen orbis terrarum lag und lebte, war res nullius (Theodor Mommsen, Römisches Staatsrecht II, I, 590, auch 820 und 831).

Die pax romana krankte indessen nicht nur an ihrem imperialen Charakter, sondern noch mehr an der inneren Machtstruktur des Prinzipats, also gerade an der politischen Organisationsforrn, die sie hätte stützen sollen und die Weiterexistenz der römischen Gesellschaft garantieren sollte. Daß dabei selbst die angekündigte moralische Erneuerung nicht eintrat, braucht kaum noch vermerkt zu werden. Ihr galten das persönliche Werk des Augustus und die poetischen Werke der julischen Hofdichter. Einige von diesen blieben sogar wegen nachweislichen, unsittlichen Lebenswandels auf der Strecke. Die Korruption breitete sich aber jenseits der Sexualsittlichkeit aus, weit das Prinzipat in sich schon, durch das Fehlen wirksamer Instanzen der

Abgrenzung und des Schutzes auseinanderstrebender Interessen der großen familiae einerseits, des augusteischen Hauses andererseits, den Keim der Ämterkorruption enthielt. Gewiß war im Prinzipat eine Diarchie vorgesehen: Träger der Staatsgewalt sollte nicht nur der princeps, sondern auch der Senat sein. Zunächst schien das Verhältnis auch geregelt zu sein, denn dahinter stand die ökonomische Allianz von Grundeigentum und Staatsmacht und lieferte dem Funktionieren der Diarchie eine konkrete Basis. Nur bildete das gemeinsame Interesse zugleich die Gemeinsamkeit der Interessiertheit an der Korruption – und scheiterte ebenso konkret am bald sich einstellenden Interessenkonflikt. Gleichwohl hatte die Diarchie ihre ideell bestechende Seite. W. Kolbe sieht in diesem Prinzip sogar den gelungenen Versuch, „die Freiheit der Selbstbestimmung der Bürger in Einklang zu bringen" mit der Notwendigkeit einer straffen Führung (Von der Republik zur Monarchie, in: Erbe der Alten, II, 20, 1931, S. 39). Aber es handelte sich – wie bei vielen anderen Formen der Gewaltenteilung – um eine Fiktion: das Machtgewicht verschob sich dahin, wo konkrete Macht vorhanden war. Daß dahinter auch ökonomische Gründe wirken, werden wir gleich sehen. Die Prinzipatsverfassung hatte nämlich als Finanzverfassung schon für eine günstige Ausgangsposition im soeben erwähnten Interessenkonflikt gesorgt. Tacitus (Annalen) zeigte sich besser informiert als W. Kolbe und hatte zu Recht von der Unverträglichkeit der beiden Institutionen gesprochen: sie seien res dissociabiles. Die res publica restituta blieb also formell; die leere Formel verdeckte ästhetisch barmherzig, politisch erbärmlich die Entmachtung zunächst des Volks, sodann des Senats. Der Senat entledigte sich seiner selbst und der eigenen mitführenden Funktion durch die sagenhafte lex regia. Das Volk, früher oppositioneller Teilträger politischer Entscheidungen (tribunus plebis), begnügte sich damit, kaiserlicher Fürsorgeempfänger zu sein. Die einen behielten Eigentum und Sklaven, die anderen Brot und Spiele, der princeps den Staat. Caesarismus, als spezifische Form der Delegierung der Macht an die Politik, meldet sich hier in der Beschränkung an, die durch die Produktionsweise der antiken Gesellschaft bedingt wird. Aber er ist schon mit Händen zu greifen.

Die lex regia hatte die genaue Aufgabe, die Autokratie ideologisch in Volksherrschaft umzumünzen: „Der Wille des Imperators hat Ge-

setzeskraft, weil durch die lex regia das Volk ihm seine potestas und auctoritas überträgt und ihn damit ausstattet" – so in der später von Ulpian formulierten, in den Digesten I, 4, 1 kodifizierten Fassung. Ihr wirklicher Sinn (diese seltsame Vorwegnahme des Bonapartismus) wurde von Vico glänzend aufgedeckt: „... uno solo, che con la forza dell' armi richiami a se tutte le cure pubbliche e lasci a'soggetti curarsi le loro cose private, e tale e tanta cura abbiano delle politiche qual e quanta il monarca loro ne permette" (Scienza Nuova seconda 1008).

Im stärksten Maße wirkte sich die Entmachtung für das Volk aus nicht als fiktiver populus, sondern als konkrete plebs verstanden. Die plebs gab die frühere Freiheit und die errungene Möglichkeit der *politischen* Opposition auf und verlor im staatlich subventionierten Genuß der Befriedung, in pane et circensibus die republikanische Tendenz und die emanzipatorischen Inhalte der früheren Klassenkämpfe.

Dies doppelte Gesicht der Friedensverfassung ist zu beachten, denn in ihm wird eine der Ursachen der späteren Katastrophe sichtbar, genau der falsche institutionelle Weg, der zur erneuten Sicherung der gesellschaftlichen Reproduktion eingeschlagen wurde. Lag es einerseits durchaus in dem hegemonal-monokratischen Konzept des Friedens, daß die Macht in einer Hand vereinigt wurde (wie schon oben gesagt: Einheit des Reichs und der obersten Reichsgewalt als Bedingung des Friedens), so hatte gerade dies auf der anderen Seite zur Folge, daß der Krieg und der Bürgerkrieg nur zugunsten der Etablierung einer Willkürherrschaft überwunden wurden. Die Teile der früheren römischen Verfassung gingen verloren, die die gegenseitige, durch soziale Interessen geschiedene, durch soziale Kämpfe aber ständig verwirklichte Kontrolle der Herrschaftsausübung gewährleisteten. Es sind dies die Teile, die der ganzen Entwicklung der römischen Gesellschaft die spezifischen, sonst nirgends anzutreffenden Merkmale einer „republikanischen" Gesellschaft auf der Grundlage der Sklavenarbeit gaben: Erstens die Gewaltenteilung formeller Art, die politisch die Klassenstruktur *der Freien* ausdrückte, gegliedert in der senatus auctoritas und tribunorum plebis potesta, aus deren Zusammenstoß das populi imperium sich ergab (Polybios sprach hier von dem Gleichgewicht der gemischten Staatsform: monarchisches Element des Kon-

sulats, aristokratisches des Senats, demokratisches der Volksversammlung); zweitens die wirkliche und wirksam kontrollierende Teilung der politischen Macht, die unmittelbar aus der ökonomischen Teilung der Gesellschaft resultierte und nicht in der republikanischen Formel, sondern in der täglichen Praxis des Frontalzusammenstoßes von Magistrat und Tribunat sich verwirklichte.

Am krassesten zeigte sich die Verflüchtigung der alten politisch tragenden Idee (senatus populusque romanus – SPQR) in der zunehmenden Mythologisierung und Mystifizierung des in der berühmten Formel gar nicht auftauchenden princeps: von der Deifizierung der Person des princeps bis zu dem letzten großen Versuch des Diokletian, die politische Organisation des Reichs durch eine neue Religion (den Mythraismus) zu retten.

Nur in einem Punkte sah die neue staatliche Ordnung eine wirkliche Diarchie vor: In der Provinzialverfassung, die das Reichsgebiet in Prinzipats- und Senatsprovinzen teilte. Indessen lag gerade in der Art der Aufteilung, genauer gesagt in der Art, wie die ökonomische Macht des Senats institutionell unterminiert wurde, ein zerstörerisches Element. Darüber später.

Zur ökonomischen und sozialen Unterhöhlung des Friedens trug neben der Entpolitisierung, besser Entrepublikanisierung der im wahrsten Sinne bestochenen plebs der urbs ein weiterer organisatorisch-institutioneller Teil bei, der beim ersten Zusehen alle Merkmale der gelungenen Friedenssicherung trägt: Die neue Munizipalordnung Italiens, die nach Ansicht einiger Historiker (Kornemann z. B.) zu den glänzenden Taten des Augustus zählt. Zweifellos schuf die Munizipalordnung durch die Verleihung der Stadtrechte an größere Gemeinden und die dadurch bedingte Verstädterung zugleich Zentren, die die Kultur aus dem römischen Treibhaus befreite, weit streute und daher auch festigte. Im Kulturellen bleibt aber die Friedenssicherung auch stecken: in der teilweise erzielten Befriedigung feinerer Bedürfnisse der Eigentümergruppen, die weit von der Hauptstadt wohnten. Ihr politisch-ideeller Ehrgeiz fand den angemessenen Spielraum, wo er sich tummeln konnte, ohne das komplizierte Macht- und Interessenspiel der Herrschaftsgruppen in Rom zusätzlich zu stören und zu belasten. Die jungen Herren blieben also in der Provinz. Zugleich aber brachte die Munizipalordnung eine Verschärfung der sozialen Anti-

nomie auf dem Lande mit sich, weil die Zugehörigkeit zu einem municipium die unabdingbare Voraussetzung der bürgerrechtlichen Zugehörigkeit zum Reich darstellte. Die Landbevölkerung (und dazu gehörten viele ehemalige Legionäre, die zu Kleinbauern geworden waren) blieb somit vom politischen Leben und von den damit verbundenen Privilegien abgeschnitten und entwickelte sich zu einer ungeordneten Agrarmasse von freien Unterproletariern. Die Latifundienwirtschaft, die mit Sklaven arbeitete, brauchte sie nicht und machte sie durch die billige Ausbeutung der Sklavenarbeit allesamt zu unrentablen Wirtschaftsexistenzen. Diese Massen sahen sich also gezwungen, in die Städte abzuwandern, wo sie die Masse der arbeitslosen, subventionierten plebs vermehrten. Der Widerspruch zwischen dieser Vermehrung der parasitären städtischen Verbraucher und der Verringerung der Erträge der Latifundien (Raubbau am Boden und an den vorhandenen Sklaven; Nachwuchsschwierigkeiten bei den Sklaven als Folge gerade der Friedenspolitik) trat immer schärfer hervor. Es gab allerdings auch poetisch gestimmte Kaiser, die am Rückgang der landwirtschaftlichen Produktion in Italien litten und Maßnahmen zu deren Wiederankurbelung trafen. So ließ ein Kaiser in weiten Strekken Galliens die Weinstöcke ausreißen, um den italienischen Weinbau zu stützen. Nur waren dies eben Palliativ- und poetische Maßnahmen. Für die Pauperisierung der italienischen Gebiete waren andere Gründe bestimmend, und sie lagen durchaus im Interesse der Kaiser selbst, wie wir bald sehen werden. Und wenn Jakob Burckhardt in seiner romantisierenden Weise auch meint, der nächste Kaiser hätte eben dann die gallischen Reben wieder produzieren lassen, so spricht dies mehr für das politische Unwissen Burckhardts als für die friedensstiftende Kraft des Prinzipats.[1]

---

1 Die unitarische oder – anders gesagt – monopolistische Auffassung vom Frieden rückt die pax romana in die Nähe von Hobbes' absolutistischer defensio pacis. Beide entstanden aus der gleichen äußeren Lage: Krieg und Bürgerkrieg, mit den Begleiterscheinungen der „moralischen Wirren" und des nationalen Niedergangs. Beide hatten den „Frieden" zum Zweck. Nur war die dem zugrunde liegende wirtschaftliche Basis und entsprechend die gesellschaftliche Strukturlage anders. Bei Augustus ging die Eroberung zur Ausbeutung über. Sie schuf in den Städten des Mutterlands eine

Zum Anschwellen der unterproletarischen Massen bloßer Verbraucher gesellte sich nun die immer stärker werdende Tätigkeit einer anderen sozialen Gruppe, und zwar gerade der Gruppe, die die Sicherung des Friedens, des geschlossenen Reiches gegen Einfälle von außen besorgen sollte: des Heeres des Imperiums. Hier nahm die Brüchigkeit der Verfassung allerdings schon Züge des tragikomischen Widerspruchs an: die den Frieden schützende Macht verwandelte sich in den Hauptfaktor des erneuten Bürgerkriegs; und die diese Funktion des Heeres organisierende Institution, die Provinzialverfassung, erwies sich als die Organisationsform der Zerstörung.

Die Provinzialverfassung war zugleich Finanz- und Wehrverfassung. Die Provinzen, in denen Legionen stationiert waren, unterstanden der unmittelbaren Befehlsgewalt des imperator-princeps und lieferten ihm die Finanzabgaben. Da die Aufgaben des Heeres sich offiziell auf den Grenzschutz beschränkten, lagen die Prinzipatsprovinzen durchweg in den Grenz- und Randgebieten des Reiches. *Institutionell* war es durchaus eine Friedenstat, das Heer in dieser Weise in die Verfassung einzubauen und durch die Verlegung an die Grenzen von den politischen Spannungen in Rom und Italien fernzuhalten. Augustus stärkte überdies die Machtstellung des princeps, indem er im Kernland nur eine Truppe behielt, die allein ihm zur Verfügung stand und um die herum ein militärisches Vakuum geschaffen wurde: die Prätorianergarde. Diese Wehrverfassung wurde für so wichtig gehalten, daß man sie zu den arcana imperii rechnete – zu jenen Ge-

---

unterproletarische Masse von Nutznießern, die ständig vermehrt wurde durch die zuwandernde Masse der recht- und brotlosen Kleinbauern. Im Restreich führte sie den Zustand der imperialen Unterdrückung herbei. Zu Hobbes' Zeiten hingegen fand nur scheinbar ein Niedergang statt. Die Bürgerkriegswirren bedeuteten vielmehr das Ende der Feudalzeit, die Friedensordnung die letzte Aufhebung der Feudalkämpfe in der räumlich abgegrenzten Ordnung des souveränen Staats und in der staatlich abgegrenzten Macht des Monarchen – beides wesentliche Rahmenbedingungen für die Entfaltung des freien Warenverkehrs. Damit verband sich die dem Bürgertum zunächst günstige, obgleich ihm bald ungenügende Befriedung des abgeschlossenen Lands: das „System der landesfürstlichen Wirtschaftspolizei", auch Merkantilismus genannt, als äußere Ausgangsposition der Kapitalakkumulation in England.

heimnissen der Herrschaft, die im Grunde den autokratisch-militaristischen Charakter des neuen Systems und den Fiktionscharakter der res publica restituta verschleiern sollten. Denn – und das ist die entschleierte Seite der Provinzial- und Wehrverfassung die Entmilitarisierung der Senatsprovinzen nahm erstens dem Senat die Möglichkeit, die eigenen Ansprüche und die eigene Verwaltungsbehörde gegen Ansprüche und Behörden des princeps mit Machtmitteln zu stützen. Zweitens und noch wichtiger: die Entmilitarisierung selbst war nur der äußere Teil einer umfassenden Bewegung, die *wirtschaftlich* den Rand- und Prinzipatsprovinzen zu einem immer größer werdenden Gewicht verhalf. Von dem Rückgang der italienischen Latifundienwirtschaft war schon die Rede. Dessen Folge war aber, daß bei der Warenarmut Italiens immer mehr Geld und Edelmetalle in die Gebiete abflossen, aus denen die rein konsumierende römische Gesellschaft ihre Güter bezog. Diese mehrfache Verschiebung führte also zu einer Konzentration von Reichtum und Militär in den Provinzen. Die Umkehrung der Machtverhältnisse trat sehr bald ein: Der Princeps konnte die von ihm geschaffenen und in politischer Klugheit an den geographischen Rand gedrängten Streitkräfte nur noch nominell kontrollieren.

Die Wehrverfassung gab den Randprovinzen Ansporn und Gelegenheit, vom Rand her in die Frage der in keiner Weise geregelten Kaisernachfolge einzugreifen. Je mehr die Desintegration des Reiches fortschritt, um so aktiver wurden die im Grenzgebiet stationierten Heereshaufen. Es ist bekannt, daß das Heer die Frage der Nachfolge oft auf die ihm eigentümliche Weise klärte. Selbst die in der lex regia enthaltene Fiktion wurde fallengelassen. Die Soldaten ersetzten die senatoriale Anerkennung des princeps durch die einfachere und schnellere Schilderhebung. Es vergingen nur 24 Jahre nach dem Tod des Augustus, bis Gajus, genannt Caligula, das arcanum der militärischen Grundlage der Friedensordnung förmlich veröffentlichte. Er wollte weder pater patriae noch princeps senatus sein. Er nannte sich schlicht und dem wirklichen Sachverhalt entsprechend filius castrorum und pater exercituum.

Die Institutionen, die den Frieden stiften sollten, gebaren das Chaos.

Versteht man unter Frieden, daß gewalttätige Ausbrüche verhindert werden sollen, also: keine paradiesischen Zustände, sondern – realistischer – eine Situation, in der Spannungen sozialer oder politischer Art wenn nicht aufeinander funktionalisiert, so zumindest aneinander, wenn auch labil, systematisiert werden[2], so wird man zwischen der pax romana und der pax christiana zunächst einen sehr simplen Unterschied feststellen müssen. Während die erstere in der Periode des Augustus teilweise effektiv werden konnte, formell und als pervertierte Existenz für etwa ein Jahrhundert weiter bestand, blieb die pax christiana immer nur eine bloße Idee. Im Volk lebte diese Idee als Erinnerung an ein fernes Versprechen, das immer noch zukünftig eingelöst werden sollte und wirkte sich also als Vertröstung und Opium aus. Den Herrschenden diente sie nur als Formel, die Beziehungen auseinanderstrebender, um Vorrang kämpfender Mächte ideologisch zu fassen. Die pax christiana war also nicht einmal eine institutionelle Regelung, sondern lediglich die Philosophie der nicht vorhandenen Institutionen.

Der pax romana und der pax christiana war indessen das Hauptproblem gemeinsam: das Problem der unitas imperii in der bekannten doppelten Gestalt der Einheit des Reichs und der Einheit der Führung in einer geschlossenen politischen und kulturellen Welt, die am Anfang noch das ganze Gebiet des früheren römischen Reichs umfaßte, später nach der Trennung von Rom und Byzanz, nur dessen westlichen Teil.

Neues lag in der vom Christentum betonten, den Römern unbekannt gebliebenen concordia. Freilich muß unterschieden werden zwischen concordia als der allgemeinen Herzenseinheit aller Gläubi-

---

[2] In einer bloß rechtlichen Systematisierung (Regelung der gesellschaftlichen Beziehungen, gesetzlich vorgesehene Befriedung eines solchermaßen kanalisierten Konflikts u. ä.) besteht auch der „soziale Friede" in den kapitalistischen Gesellschaften. Nur daß dabei, dem fortgeschrittenen Akkumulationsstand entsprechend, die Spannungen im starken Maß funktionalisiert sind.

gen – einer Einheit, die innerhalb des Christentums nie in Frage gestellt wurde, die aber weder politische Bedeutung noch friedensstiftende Kraft besaß – und einer sehr spezifischen concordia, die als *politische* Größe wirkte oder wirken sollte. Sie bezog sich auf zwei, in der römischen Antike nicht vorhandene, im augustinischen Weltbild vorgesehene, noch mehr durch die geschichtliche Entwicklung etablierte Mächte, zwischen denen der Streit um die oberste unitas immer wieder von neuem ausbrach: auf Gott und sein Reich auf Erden und auf die Erde mit ihrem eigenen Reich. In der Wirklichkeit hieß das auf den römischen Bischof, später Papst, und auf den römisch-byzantinischen Kaiser, später Kaiser des römischen Reichs deutscher Nation. Es ging also um den Ausgleichsversuch zwischen zwei großen sozialökonomischen Formationen, die sich *vorwiegend* im Zustand der politischen Konkurrenz befanden – auch wenn die ökonomische Konkurrenz zuweilen durchbrach und ihren Ausdruck zum Beispiel in der Konfiskation von Gütern des Gegners fand.

Wenn man bedenkt, daß die großen Kriege und die großen, philosophisch-rechtlichen Auseinandersetzungen des Mittelalters alle um dieses Problem kreisten, kann man die *Zwei-Schwerter-Theorie* des Papstes Gelasius I als die umfassende Ideologie der Epoche bezeichnen. In ihr versuchte man in der Tat die Vermittlungsformel zu finden, die auch der institutionellen Regelung zugrunde liegen sollte wollte doch die Formel ausdrücklich eine klare und auch realisierbare Kompetenzentrennung festlegen und beiden Mächten das ihnen Zukommende garantieren.

Im allgemeinen wird der Konflikt zwischen Kirche und Reich als Folge schon verfestigter Strukturen betrachtet, sein Ursprung daher in eine relativ spätere Zeit, in das 6. Jahrhundert verlegt, als Byzanz' Anspruch auf Oberherrschaft sowohl in weltlichen als auch in geistlichen Fragen auf den Widerstand des römischen Bischofs stieß. Der Grundstein zu dem schiefen Gebäude der sonst als von Gott sein sollenden mittelalterlichen Vermittlung wurde aber früher gelegt. Er war nichts anderes als der Grundstein des konstantinisch-christlichen Systems, das mit der Einheit von Kirche und Staat in der Gestalt der Staatsreligion zugleich die endgültige Ordnung und Befriedung der Welt besiegeln sollte. Die Vorrangstellung Roms und der westlichen Kirche ging nicht etwa auf tradierte Autorität des römischen Bischofs

zurück. Zumindest reichte dazu des Apostels Petrus Übersiedlung nach Rom nicht aus. Sie setzte sich vielmehr durch, als in der Auseinandersetzung mit den Arianern auf dem Konzil zu Nicaea die *theologische* Entscheidung (in der Frage der Gottgleichheit Christi) durch den *politischen* Eingriff Kaisers Konstantins herbeigeführt wurde. Der Staat, genauer die Reichsgewalt sprach anstelle Gottes, entschied sich für den römischen Bischof und sorgte damit für die dogmatisch-religiöse Weichenstellung. Hierin lag nun der Beginn einer widerspruchsvollen Entwicklung. Abstrakt gesehen stellt der Eingriff der Politik in die Religion nichts Neues dar. In dieser konkreten Situation aber steckte in Konstantins Entscheidung eine verblüffende Neuigkeit, vor allem wenn man bedenkt, daß das Christentum bekanntlich als das ganz Andere auf die Weltbühne kam. Daß Konstantin Kaiser war, hatte nicht viel zu bedeuten, und es berührte die Frage des Vorrangs nicht. Denn der Kaiser hätte erstens als Institution auch sacerdos und also zuständig für Glaubensfragen sein können (er war in der Tat pontifex maximum); zweitens als Christ ein Parteigänger des westlichen Dogmatismus. Indessen: Kaiser Konstantin war im Zeitpunkt seines Eingreifens noch gar nicht zum Christentum übergetreten. Daraus ergab sich von selbst eine von der kirchlichen obersten Gewalt unabhängige Priorität des Kaisers auch in Glaubensfragen und (konkret, denn dies stand hinter der Glaubensfrage zur Diskussion in Nicaea) in Fragen der Kirchenhierarchie. Der Kaiser begünstigte die westlichen Thesen und die westliche Kirchenbehörde und *traf die theologische Entscheidung nicht kraft Glaubens, sondern kraft Amtes.*

Wir werden gleich sehen, daß bei der translatio imperii im Jahre 800 diese eigentümliche Lage sich wiederholte – um dann in der weiteren Entwicklung ins Gegenteil umzuschlagen. Daß Gelasius eine Lösung fand, die zunächst erfolgversprechend zu sein und die Vermittlung der beiden Mächte tatsächlich herbeizuführen schien, steht außer Frage. Sein Vorschlag war in der philosophischen Ableitung durchaus korrekt: das sacerdotium steht in spiritualibus höher als das regnum; in temporalibus aber ist das regnum vom sacerdotium unabhängig und unmittelbar von Gott. Den realen, zeitgebundenen Zweck dieser Konzeption begreift man im Rückgriff auf den konstantinischen Grundakt. Da inzwischen die „zeitliche" Herrschaft sich nach Byzanz verlegt hatte, ging es Gelasius darum, bei den Auseinandersetzungen

mit Byzanz die Freiheit der Kirche in spiritualibus zu wahren, zu denen auch die Fragen der Hierarchie, also der unmittelbaren Weiterexistenz des Papsttums gehörten. Es handelte sich also um die Defensivkonzeption, die den Frieden sichern wollte durch die Machteingrenzung des Kaisers. Sie entsprach genau der gegebenen wirklichen Situation, weil das sacerdotium zu der damaligen Zeit über keine nennenswerte „weltliche" Macht, vorläufig also weder über Reichtümer noch über einen eigenen Herrschaftsbereich politischer Art verfügte. Derart schien es bei dem ganzen Konflikt tatsächlich nicht um temporale Herrschaft zu gehen, sondern um die saubere Kompetenztrennung zweier, ihrer Natur nach gar nicht konkurrierender Größen.

Es zeigte sich bald, daß die Konzeption zweideutig war, oder, anders gesagt, daß ihre friedensstiftende Eindeutigkeit stand und fiel mit der Eindeutigkeit eines politisch-ökonomischen Gefälles, das sich nur noch ideologisch als Trennung von Spiritualien und Temporalien ausgeben konnte. Sobald diese Eindeutigkeit aufgehoben wurde (durch den Aufstieg der Kirche und der Ausbreitung ihrer wirtschaftlichen Basis) und der Kampf der zwei Mächte sich zunehmend als Kampf zweier Reichtümer (und nicht zweier Reiche) entfaltete, wirkten sich die Elemente der Zwei-Schwerter-Theorie aus, die potentiell den Gegenangriff der Kirche ermöglichten. Materiell und konkret ging es um den Durchbruch der gesteigerten Fähigkeit der Kirche, anhand des akkumulierten Reichtums bei der Erledigung gemeinsamer Geschäfte (von der Kriegspolitik bis zur Investitur) ein Wort mitzureden. Ideologisch vermittelte sich der reale Prozeß in der Berechtigung der Kirche, gerade aus spirituellen Gründen in die Temporalität einzugreifen. Als Verbindungsglied fungierte die Moral: sofern Herrschaft in temporalibus auch die Moral berührt, ergibt sich ein ständiges Eingriffsrecht der Kirche in den Bereich der Ausübung temporaler Herrschaft, weil die Kirche die Hüterin der Moral ist. Das ist die bekannte, heute noch andauernde Problematik der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, das Einfallstor der Kirche in die Politik: das Recht der Einmischung in alle möglichen gesellschaftlichen Fragen, von der Verfassungsgesetzgebung bis zur gesetzlichen Regelung der sexuellen Beziehungen. Die Zerrissenheit der Doppelstruktur des Mittelalters zeigt sich hier durch die ideologische Hülle sehr deutlich. Die gelasische Theorie statuierte die Parallelität zweier Gewalten, die

voneinander *politisch* unabhängig sein sollten (beide waren unmittelbar von Gott). Zugleich wurde widersprüchlich diese Parallelität aufgehoben durch die religiöse und *moralische* Unterwerfung der kaiserlichen Gewalt unter die päpstliche Obergewalt.

Dem Widerspruch zeigte sich die Lösung gewachsen, solange die materielle Basis nicht durchbrechen konnte, solange also der Papst tatsächlich nur eine moralische Macht darstellte, die sozusagen nur mittels Beichtstuhls auf die Kaiser einwirken konnte. Deshalb schien zunächst der Friede gesichert zu sein. Kaiser und Papst traten beide als Friedensstifter auf mit zwei nicht entgegengesetzten, sondern sich in der Einheit des sacrum imperium ergänzenden Aufgaben: Gottesfriede und Kaiserfriede. Die pax christiana ergab sich aus dem Ausfluß der concordia beider. Die concordia geriet nicht mit der unitas aneinander, obwohl die unitas nicht die Gleichberechtigung der beiden Mächte vorsah, sondern ihre reductio ad unum. Die reductio bereitete keine Schwierigkeit: der germanische oder fränkische Fürst war allemal stärker als der Bischof und der Konflikt blieb sehr latent. Er wurde durch eine ganze Reihe von Umständen und Zwängen verdeckt: erstens bestand ein gemeinsames Interesse an der Konsolidierung der kaiserlichen Macht; zweitens setzte dies die Konsolidierung der christlichen Religion, also der Kirche in Europa voraus, seitdem das Christentum zur Staatsreligion erklärt worden war und damit zum tragenden ideologischen Element der Völkerintegration sich entwickelte; drittens hing die Weiterexistenz der sich anbahnenden neuen Gesellschaftsformation von der gemeinsamen, will heißen friedlichen Verwirklichung der beiden ersten Bedingungen ab. Hier fand auch das unum statt: als transzendente Macht identifiziert, der Temporalien und Spiritualien, Reiterfürsten und Bischöfe, Kaiser und Papst unterstellt waren. Also *Gott*, das war das gemeinsame und zwangsläufig gemeinsam betriebene Geschäft der gesellschaftlichen Reproduktion in der schwierigen Übergangsepoche zum Feudalismus.

Das Reich galt als Missionsanstalt der Kirche, als das weltliche Schwert Gottes, als solches von der Kirche voll anerkannt, unterstützt und mitgetragen. Diese Anerkennung fand ihren theatralischen Ausdruck in der Kaiserkrönung. Und gerade in der Kaiserkrönung tauchte der Spaltpilz auf, die Fehlkonstruktion, die Einheit des sacrum imperium auseinanderzureißen, dem Frieden ein Ende zu machen und die

zwei Schwerter sich unsanft kreuzen zu lassen. Zweifellos war das imperium der Idee nach kein rein machtpolitischen Institut, keine „imperialistische Autokratie“, sondern eine „Gemeinschaft freier Völker unter dem Vorsitz des römischen Papstes und des Kaisers“ (vgl. Davson, Die Gestaltung des Abendlandes, 1935). Jedoch: immer der eigenen Idee nach verstand sich das imperium als sacrum aus eigener Kraft, die nicht von der Christianisierungsmission abgeleitet wurde. Es verstand sich nicht als Anstalt der verwirklichten Nachfolge Christi, sondern ebenso sehr als Rechtsnachfolger des römischen Reiches. Was dies bedeutete, sollte sich auch in diesem Fall später zeigen, als durch den Ausbau der Handelsbeziehungen mit dem Nahen Osten sich die Notwendigkeit einstellte, in der Friedenspolitik über die unitas christiana hinauszugreifen, das Christentum als Teil und nicht mehr als das Ganze zu betrachten und die Befriedung also auch auf nicht christliche Völkerschaften und Kulturkreise auszudehnen. Allerdings überhob sich das Reich dadurch des Schutzes der Kirche (der inzwischen eigenmächtig gewordenen) und brach auseinander. Exponent dieser neuen Richtung war Friedrich II. für den einen der Stifter des wahren, auch die heidnische Welt umfassenden Friedens und Erfüller der eingangs erwähnten Völkerhoffnung; für die anderen der leibhaftig gewordene Antichrist; für die geschichtsmaterialistische Chronik der erste politische Exponent eines freien internationalen Markts.

Aber – wie gesagt – schon im ersten Akt der institutionalisierten translatio imperii, also zu Weihnachten 800, begann der Spaltpilz zu wirken – hervorgetrieben durch die Machtverhältnisse, die von der schönen Idee der Parallelität und Gleichberechtigung der zwei Gewalten in keiner Weise widergespiegelt wurden. Die Kaiserkrönung, die erste symbolische Verwirklichung der gelasischen Lehre, war zugleich der erste Schritt zu ihrer Unterhöhlung, und zwar von kaiserlicher Seite unternommen. Karl wurde von Papst Leo gekrönt, aber erst nachdem Karl Leo, gegen den Widerstand von dessen Rivalen und kraft der eigenen militärischen Überlegenheit, nach Rom und auf den Stuhl Petri gebracht hatte. So ergab sich wiederum die sozusagen konstantinische Verquickung von Religion und Politik: ein Papst als höchster Vertreter der göttlichen Oberherrschaft machte einen germanischen Reiterfürsten zum Kaiser, also zum anderen Vertreter der unitas, dem er überhaupt erst seine Wiedereinsetzung als Papst ver-

dankte. Daß der Krönungsakt institutionell *auch* den ersten Schritt zur Umkehrung dieser Machtverquickung und der damals gegebenen Machtverhältnisse darstellte; daß also bei einer möglichen Verlagerung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Machtbasis der Kaiser den kürzeren ziehen würde, hatte Karl durchaus begriffen. Daher auch sein Widerstand gegen die Krönung selbst und seine Weigerung, sie als eine Investitur zu betrachten, die von einem, ihm rechtlich überlegenen Papst vorgenommen worden wäre. Dem sollte der Kaisertitel wohl vorbeugen, der von Karl buchstäblich genau genommen wurde: serenissimus augustus a Deo coronatus. Das bedeutete, oder sollte bedeuten: nicht der Kaiser ist das Schwert der ecclesia, sondern der Papst ein Werkzeug Gottes und des kaiserlichen Anspruchs.

Später, als die Zusammenarbeit zwischen Papst und Kaiser sich zum Konflikt entwickelte, rückte der Gedanke in den Vordergrund, daß – wie der Sachsenspiegel betonte –die kaiserliche Gewalt, als unmittelbar von Gott, der päpstlichen Vermittlung gar nicht bedürfe, und daß der Papst vielmehr lediglich Vollstreckungsorgan des Willens sowohl Gottes wie der germanischen Fürsten sei. Die Folge war, daß der Papst nicht mehr für berechtigt, sondern für verpflichtet gehalten wurde, den gekürten deutschen König zum Kaiser zu krönen. So gesehen, wird auch der kaiserliche Anspruch verständlich, den Papst als Ketzer abzusetzen, weil er die Krönung nicht vornehmen wollte.

Auf päpstlicher Seite erfolgte die Antwort etwa um die gleiche Zeit, in der Karl durch militärische Macht seine Priorität behaupten wollte. Sie trug von Anfang an wirtschaftlichen Charakter. Es galt in erster Linie, den Kirchenbesitz aus dem Lehnssystem herauszuhalten und dadurch die wirtschaftliche Unabhängigkeit der kirchlichen Hierarchie vom kaiserlichen Regiment zu sichern. Das angebliche „Dokument" (in Wirklichkeit eine nachträgliche ideologische Erfindung), das die Grundlegung dieser Sicherheit enthielt, die constitutio Constantini, also die berühmte konstantinische Schenkung, postulierte überdies politisch den Primat des Papstes.

Mit einem Wort: vom Anfang an trat das Widersprüchliche an der gelasischen Theorie in der Praxis hervor. Mag des Gelasius Gewaltenteilung auch aus keinem Macht-, sondern aus einer wohlgemeinten Friedenskonzeption entsprungen sein: die vorgesehenen kollabo-

rierenden Gewalten arbeiteten nicht mehr gemeinsam an der Stiftung und der Erhaltung des Friedens, sondern konkurrierten um Erhaltung und Ausweitung ihrer sehr weltlichen Machtpositionen, konkreter: um die Sicherung der Vormachtstellung, die zugleich das Eintreiben der Gewinne aus der Fronarbeit garantierte. Die concordia ging noch vor ihrem Zustandekommen in die Brüche und mit ihr die Hoffnungen, die man in das sacrum imperium gesetzt hatte.

Der *offene* Ausbruch des Kriegs ist nicht genau datierbar. Eines steht indessen fest: seine Zeit kam, als das sacerdotium, ideologisch gesprochen, über ein eigenes regnum verfügte und materiell das ökonomische Fundament des sacerdotium so angewachsen war, daß es dem politischen Fundament der kaiserlichen Macht entgegentreten konnte.

Gewiß vollzog sich die Machtverschiebung auf verschiedenen Ebenen, und es können mehrfache Ursachen und Gründe ins Spiel gebracht werden, warum die Kirche sich als bloß weltliche Macht entwickelte; warum sich die Friedenskonzeption als unangemessen, die religiöse Idee als unwirksam erwies. (Nicht, daß diese religiöse Idee leblos geworden wäre. Sie gestaltete vielmehr eine, in einigen Zügen durchaus bewundernswerte kulturelle Welt. Man denke an die romanischen Kirchenbauten. Nur erfüllte sie ihre politische Aufgabe nicht, die sie sich selbst geschichtlich gestellt hatte: das Einigungswerk der pax christiana zu vollenden).

Aber ebenso gewiß: zur Stärkung der päpstlichen Stellung und damit zum geistlichen Gegenstoß gegen die weltliche Herrschaft trug *wesentlich* das stabilere wirtschaftliche Fundament der Kirche bei und ihr, mit der spezifischen Form des Kirchenreichtums verbundener, strenger hierarchischer Aufbau. Sie zeigten, wo Macht konkret vorhanden war. Die äußere Klärung der europäischen Lage (ein Prozeß von Jahrhunderten: Stillstand der Völkerwanderung, Stillstand des Vormarsches des Islams; Rückgang und Wiederankurbelung der landwirtschaftlichen Produktion, etc.) entzog den anfänglichen Herren, den kriegerischen Haufen der Germanen, die Grundlage ihrer eindeutigen Vormacht und ihrer politischen Existenz. Es gelang ihnen nicht, die vorgefundenen Strukturen wirksam zu „überlagern", weil sie gegen Wirtschaftsmacht und Organisation nur die Waffengewalt aufbieten konnten. Symbolisch ausgedrückt: die glorreich kämpfende Schar

unterlag der stillen Macht der Klöster und wurde assimiliert. Diese Klöster galten (und gelten immer noch) als Stätte des Gebets, der Meditation und der Wissenstradierung. Sie bildeten in Wirklichkeit Konzentrationspunkte der wirtschaftlichen Macht, und als Musterbetriebe der landwirtschaftlichen Produktion waren sie die wichtigsten Reproduzenten des kirchlichen Apparats und also des einen wesentlichen Teils der Feudalgesellschaft. Ein Reiterfürst aber, allemal siegreich gegen Söldnerheere und Politiker, gegen korrupte Reichsbeamte und gegen Latifundieneigentümer, die lediglich an der Verausgabe der Mehrarbeit im reinen Genuß interessiert waren, scheiterte unweigerlich, als sein Schwert auf die besser gewordene Ökonomie stieß. Die Klöster waren stärker als die Nachfahren der blonden Horden. Diese hatten die alte politische Führungsschicht beiseite geräumt; jene bestimmten die neue herrschende Klasse und ließen auf Grund der starken Zentralisierung der Kirche den Geldstrom und die Mittel der Reproduktion der Herrschaft permanent nach Rom fließen. Gegenüber dem Papst wurde der Kaiser im Laufe der Feudalentwicklung zum armen Mann – zu einem Bettler.

Der Kaiser mußte in der Tat oft betteln gehen. Eine nicht unwesentliche Rolle in der Schwächung der kaiserlichen Position spielte die Finanzverfassung des Reichs. Die Personalunion von König der Deutschen und Kaiser des Reichs führte insofern zur Unterhöhlung der kaiserlichen Gewalt (und forderte damit den päpstlichen Gegenstoß heraus), als der Kaiser als Träger der höchsten politischen Macht in und nach seiner Kürung zum deutschen König völlig vom Kräftespiel der deutschen Fürsten, finanziell durch deren, meist nicht vorhandene Bereitwilligkeit zur Unterstützung abhing. Die Reichsfinanzen lagen immer im argen. Im Gesamtsystem des mittelalterlichen Europa war bekanntlich der Kaiser immer der schwächste König. Eine Wende brachte erst das Auftreten der Habsburger, die sich auf eigene Güter stützen und daher eine selbständige kaiserliche Politik betreiben konnten. Freilich stellte sich die Folge unvermeidlich ein: die Dynastisierung des Reichs führte dazu, daß es sich auf die deutschen Kernlande beschränken mußte und das sacrum imperium derart einen sanften Tod starb.

Ein Wort noch zu den institutionellen Schwächen dieser pax: Man kann sagen, daß die Zwei-Schwerter-Theorie scheiterte, weil die gela-

sisch vorgesehene Inkompatibilität von sacerdotium und regnum nicht eingehalten wurde – nicht eingehalten werden konnte. Die Oberherrschaft des Papstes in Sachen des sacerdotium berührte den weltlichen Bereich nicht nur moralisch, sondern in zunehmendem Maße auch politisch, gesellschaftlich und wirtschaftlich. Sie stieß in diesen Bereichen auf eine schwache, der Befriedung völlig unfähige Macht. Äußerlich kann diese Entwicklung abgelesen werden an der Darstellung des Investiturstreits, da die Investitur den unmittelbaren Berührungspunkt des politischen Kampfes zwischen Papst und Kaiser bildete. Die Investitur eines Bischofs bedeutete bekanntlich nicht nur die Besetzung eines Kirchenamts (wenn dem so gewesen wäre, trüge der ganze Investiturstreit den Charakter eines blutig-sinnlosen ideologischen Spiels), sondern verband sich mit der Ernennung eines regierenden Fürsten, zuweilen sogar eines Kurfürsten (Mainz), der seinerseits bei der Kürung des deutschen Königs ein Wort mitzusprechen hatte. Gelasius konnte 490 nicht ahnen, daß eines Tages die Trägerin der chiliastischen civitas dei sich zur Machtträgerin des säkularen civitas terrena auswachsen würde. Die Verquickung der beiden Pole: Spiritualien und Temporalien, zerstörte aber deshalb das ideelle Friedensmodell, weil das ideelle Modell selbst auf den Kampf der Pole angelegt war. Die Gewaltentrennung (keine horizontale Kompetenzscheidung, sondern eine vertikale Machtteilung) war erdacht, ohne daß verbindlich und überzeugend festgelegt worden wäre, wem denn die Schiedsrichterrolle zufallen solle. Die unitas galt in Deo, damit aber nicht auf Erden, wo sie jeweils durch Krieg, Verschwörung, Gefangennahme und gelegentlich durch Mord hergestellt wurde. Die in diesen Praktiken sich durchsetzende Tendenz lief auf die Bildung einer Einheit hinaus, die die Ausschaltung des Gegenpols zur Bedingung hatte. Es handelt sich dabei um eine Tendenz, die nicht nur mit der mittelalterlichen Theorie aufräumt, sondern zugleich die generelle Verweltlichung aller politischen Beziehungen anzeigt. Gerade in der erneuten Verschiebung der Machtgewichte tritt dies deutlich in Erscheinung. Das Werk, mit dem Marsilius die Stellung Ludwig des Bayern gegen Johannes XXII verteidigte, hieß: Defensor pacis. Die Friedensfrage fiel in der Tat mit der Frage zusammen, wer denn der Friedensrichter sei – im Grunde (und darin liegt das wesentliche Scheitern des pax christiana), weil es gar nicht darum ging, wer den Frie-

den verteidigen sollte, sondern darum, wer in einer auf unmittelbarer Herrschaft gegründeten Gesellschaft der *Herr des Friedens* sei.

Marsilius steht schon am Ende der Entwicklung. Seine theoretische Position versucht, über den gelasischen Dualismus hinauszuführen, der sich als kriegsstiftend erwiesen hatte. Diese Schlußphase des christlichen Mittelalters setzte gleichzeitig mit der Auflösung der Feudalstruktur ein und mit der in ihr liegenden Zwangsläufigkeit der Desintegration und des fortgesetzten Krieges. Die Tendenz, den gordischen Knoten der geteilten Gewalt mit der Entscheidung für die eine oder die andere Seite zu durchhauen, tritt - gewiß nicht zufällig – mit den Anfängen der bürgerlichen Erhebung gegen das Feudalsystem auf. Mit dieser neuen Wendung ging das Mittelalter seit geraumer Zeit schwanger. Man denke etwa an Dantes Vorwegnahmen des calvinistischen Pragmatismus in Buch 2 der Monarchia, wo der politische Erfolg den Beweis erbringt, wer Gottes Schutz genießt; oder – noch wichtiger – an seine unumwundene Kritik an der Feudalaristokratie, gegen die er für die Rechte der nobilitade morale et intelletuale eintritt, in dem Convito (IV, XVI, 4f.; X, 2f. und XX, 5) - eine klare Parteinahme für die beginnende Emanzipationsbestrebung des italienischen städtischen Bürgertums.

An Dantes Monarchia-Auffassung sind zwei Punkte wichtig. Erstens, daß er das Problem des Mittelalters und dessen Friedlosigkeit als das Problem der Schiedsgerichtsbarkeit erkennt, wobei die von ihm vertretene Notwendigkeit der Machtkonzentration in dem Monarchen teilweise an Bodins Souveränitätsdenken erinnert (de m., I, 12). Zweitens ist die, trotz mittelalterlicher Verkleidung modernistische Tendenz sichtbar, die Notwendigkeit des Monarchen und seine Herrschaft nicht aus transzendenten oder aus theologisch gefaßten Gründen zu legitimieren, sondern aus Gründen immanenter Gesetzmäßigkeit des Machtanspruchs. Es versteht sich, daß Dante theoretisch noch nicht in der Lage sein kann, von Strukturproblemen der Herrschaft oder gar von deren materieller Bedingtheit auszugehen. Vielmehr beschränkt er sich auf eine psychologische, an der platonischen Analyse orientierte Darstellung des Machttriebs des Herrschers. (Der Monarch garantiert den Frieden, weil seine absolute Weltherrschaft den Trieb zur Machtvermehrung voll befriedigt und dem Machtanspruch also keine moralische, sondern wirksamere, physische Grenzen setzt – so

im Convito IV, IV, 1 ff. Hier tritt die Verbindung moderner, nach vorn weisender Ansätze mit der Borniertheit der damaligen Produktionsweise deutlich in Erscheinung).

Gegen den gelasischen Dualismus erhob sich auf der Seite der Kurie Egidius Romanus, Berater des Bonifazius VIII. (und mutmaßlicher Verfasser der unam sanctam) um das Jahr 1302 mit seinem Werk De ecclesiastica potestate, wohl dem Haupttext theokratischen Denkens im europäischen Westen. Auf der Seite des Kaisers stand – wie gesagt Marsilius, entschiedener und bedeutsamer als Dante, auch unvergleichlich moderner, obwohl sein „Defensor pacis" nur etwa 20 Jahre später erschien als die „Monarchia". Marsilius befand sich gegenüber Dante und Egidius in der günstigeren theoretischen Stellung, die ihm von seinem strikt politischen Denken – in dem Prinzip der Volkssouveränität als Schlüssel der Politik zentrierend – verschafft wird. Insofern aber überholt Marsilius sich selbst. Das Problem des Friedens kann in den Kategorien und in der Wirklichkeit des Heiligen Reichs und der Reichseinheit nicht mehr gelöst werden, weil gerade die Volkssouveränität mit dem heiligen Reich geschichtlich aufzuräumen beginnt – in Gleichschritt übrigens mit der Auflösung der Kirchenpriorität. Hinter der neuen Verschiebung auf den modernen Staat hin versteckt sich der Übergang zu einer anderen Weise der gesellschaftlichen Reproduktion. Zwar ist der Kapitalismus noch in der Ferne. Handelskapital aber beginnt sich zu bilden und fordert als äußere Bedingung der eigenen Existenz Rechtsnormen *allgemeinen* Charakters, die den Rahmen der Stände und der ständisch gebundenen Produktion und Distribution sprengen. Andererseits führt die Bildung des *Handels*kapitals (von dem die Fürsten zum Teil abhingen) zu einer neuen Form des Konflikts zwischen Kirche und Staat, genauer zu einer neuen Position des „Weltlichen" gegenüber der Kirche: Gottes Macht auf Erden war damals wesentlich auf dem *landwirtschaftlichen* Eigentum aufgebaut.

In dieser ungeheuren Gärung bildet die Renaissance eine bloße Durchgangsepoche. Erst der Westfälische Friede schafft anscheinend eine, der neuen Wirklichkeit adäquate Ausgangsstellung in den inzwischen plural-zwischenstaatlich gewordenen Beziehungen. Friede ist nicht mehr möglich von der Einheit der Kirche oder des Reichs her, sondern nur auf der Grundlage zwischenstaatlicher Vereinbarungen

und Schlichtungen. Es war sozusagen die Zeit gekommen für die Ablösung der Utopie der unitas und der Ideologie der concordia durch das realitätsnahe Prinzip des equilibrium.

Bekanntlich blieb das equilibrium den Realitätsnachweis am Ende doch noch schuldig. Denn seine Theorie berücksichtigte nur die äußere Form der Beziehungen souveräner Staaten untereinander und machte den Frieden von dem guten Willen der jeweiligen pluralen Herrscher abhängig. Nicht berücksichtigt wurde dabei, daß allmählich aus den Einzelstaaten ökonomische Einheiten wurden, deren Verhältnisse zueinander von einem ganz anders gearteten Prinzip bestimmt wurden: vom Prinzip der universellen Kapitalkonkurrenz, und damit – für unser Problem – der Durchsetzung eines permanenten Kriegszustandes und der, nicht mehr im stofflichen Herrschaftsverhältnis noch im menschlichen Verhalten, sondern in der Produktionsweise gründenden Gewalttätigkeit.

Alexis de Tocquevilles Wirkung auf das politische Denken in Deutschland

Der erste Band von Alexis de Tocquevilles „Démocratie en Amérique" war im Jahre 1835 in Frankreich erschienen. Schon im gleichen Jahr brachte Büchners „Literarische Zeitung" am 9.September die erste Rezension. Der wissenschaftliche Rang und die politische Bedeutung der Schrift wurden sofort erkannt. August Wilhelm Rehberg, ein Jugendfreund des Freiherrn vom Stein, der von 1814 bis 1819 der leitende Kopf der Hannoverschen Regierung gewesen war und als einer der frühen *deutschen* Theoretiker der konservativen Politik die Lehre Burkes in Deutschland zuerst bekannt gemacht hat, erklärte im Februar 1836 in den „Göttingenschen Gelehrtenanzeigen": „Der Verfasser tritt hier in die Reihe der vorzüglichen französischen Schriftsteller über die Politik. Er hat … die philosophischen Ideen, die den Formen der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegen, noch besser begriffen als Benjamin Constant. ... Sein Werk macht gewissermaßen eine Epoche in der ganzen Geschichte der politischen Wissenschaft." Mit diesen beiden Rezensionen beginnt die Entwicklung der wechselvollen Reaktionen Deutschlands auf das Tocquevillesche Werk.

Schon ein Jahr nach dem Erscheinen des Buchs in Frankreich kamen zwei deutsche Übersetzungen heraus, die eine von Friedrich August Rüder, der von Haus aus Jurist und ein staatswissenschaftlich nicht unbekannter Schriftsteller war und von Robert von Mohl mehrfach zitiert wurde; die andere von Otto Spazia. Beide Übersetzungen beschränken sich auf den ersten Teil und wurden nicht neu aufgelegt. Aber auch in deutschen Lexikonartikeln über die Vereinigten Staaten wurde im gleichen Jahr schon auf Tocqueville hingewiesen.

1837 erschien in Bonn das erste Buch über Tocqueville: „Die nordamerikanische Demokratie und das v. Tocquevillesche Werk darüber als Zeichen des Zustandes der theoretischen Politik". Der Verfasser Gottfried Duden war ein juristisch ausgebildeter preußischer Staatsbeamter, kannte Amerika aus eigenem Aufenthalt und hatte staatstheoretische Schriften einerseits, Berichte über Amerika andererseits ver-

öffentlicht. Er sah in Tocqueville gleichsam seinen Konkurrenten und hielt sich, eben weil er wie Tocqueville, und zwar längere Zeit, in Amerika gereist war, am ehesten für berufen, das Tocquevillesche Werk sachverständig beurteilen zu können. Es reichte aber nicht zu diesem Urteil, weil Duden ein ausgesprochener und dazu noch etwas wirrer Doktrinär war. Duden stand daher weitgehend im Gegensatz zu den beiden zuerst genannten Rezensionen. Tatsächlich hat er Tocqueville nicht verstanden.

Das Epochemachende der Tocquevilleschen Arbeit lag nicht nur im Inhalt, in den von Tocqueville aufgeworfenen Problemen, sondern ebenso sehr in seinen wissenschaftlichen Methoden, in der empirischen Analyse der vorhandenen Tatbestände des gesellschaftlichen Lebens und der konkreten Auswirkung politischer Einrichtungen. Ebenso bedeutsam war, daß Tocqueville seine prinzipiellen Schlüsse und Prognosen aus der Überprüfung des empirischen Materials bezogen hat. Diese Methode wirkte anregend und zugleich heilsam auf die junge soziologische Forschung, die sich in Deutschland seit Hegels Tod angebahnt hatte und, wenn auch zunächst tastend, schon begonnen hatte, politische Probleme in ihrer Bezogenheit nicht zu abstrakten Begriffen und zu aufgegebenen Zielen, sondern zu real gegebenen sozialen Erscheinungen zu behandeln. Die die Tocquevilleschen Prognosen in spöttischer Kritik ablehnende, in Halle erscheinenden „Allgemeine Literaturzeitung“ schrieb in einer umfassenden, durch zwei Nummern hindurchgehende Rezension der Rüdernschen Übersetzung, Tocqueville sei der Blick in die gesellschaftlichen Zustände Amerikas gelungen. „Politische Institutionen sind in der Tat nur Formen. Die eigentliche Grundlage ist die gesellschaftliche Verfassung der Völker.“

Es fehlte in dieser Hinsicht nicht an Gegenstimmen, denen Tocquevilles Methode als oberflächlich, sogar als verworren erschien gegenüber der überlieferten Art der Prinzipiendeduktion. Auf den Universitäten behauptete weitgehend die scholastische Begriffsanalyse nach wie vor ihre dominierende Stellung. Sie mißtraute den Empirikern, da sie Grundsätzlichkeit und philosophische Gediegenheit vermissen ließen. Allmählich konnte aber die Methode Tocquevilles an Boden gewinnen. Die Einsicht breitete sich aus, daß es notwendig sei, sich jenseits aller Staatstheorie eingehend mit rein gesellschaftlichen Phä-

nomenen zu befassen, da staatstheoretische Betrachtungen ohne empirische Analysen der Gesellschaft nicht möglich seien. Robert von Mohls später Plan einer Wissenschaft von der Gesellschaft, der in der Fachwelt nicht unwidersprochen blieb, zeigte Spuren auch Tocquevillescher Anregungen.

Greifbarer als in der wissenschaftlichen Methodik läßt sich der Einfluß Tocquevilles auf die Überlegungen und Vorschläge zur Bildung eines gesamtdeutschen Bundesstaates erkennen. In der Diskussion über eine gesamtdeutsche Verfassung hatte sich Anfang der dreißiger Jahre eine wesentliche Verschiebung vollzogen. Die gemäßigten Liberalen hatten sich immer mehr von Frankreich und den Vorstellungen der französischen Revolution abgewandt. Die Hinwendung zur jungen amerikanischen Demokratie wurde begünstigt gerade durch den föderativen Aufbau der Vereinigten Staaten, der eine gewisse Verwandtschaft zum Deutschen Bund zu haben schien und sich schon dadurch als Modell für eine deutsche Staatsbildung anbot. In diesem Punkte wirkte Tocquevilles Schrift klärend; aus ihr konnte man, obwohl sie nicht ausdrücklich davon sprach, auch die Strukturverschiedenheit zwischen amerikanischen und deutschen Zuständen, und ebenso die Grenzen einer Übertragbarkeit amerikanischer Einrichtungen erkennen. Eine auf sehr breiten und gründlichen Forschungen beruhende Darstellung des Tocquevilleschen Einflusses auf die föderalistischen Überlegungen und Auseinandersetzungen des Vormärz gab Eckhart G. Franz in seiner 1958 erschienenen Schrift „Das Amerikabild der deutschen Revolution 1848/49. Zum Problem der Übertragung gewachsener Verfassungsformen“.

Tocqueville lieferte der wissenschaftlichen Politik wie auch der aktiven Politik ein Argument und eine Theorie zugleich. Das Argument für den Föderalismus lag in dem Sinn, den Tocqueville in der bundesstaatlichen Verfassung Amerikas entdeckt zu haben meinte, daß nämlich die föderalistische Ordnung als ein Gegengewicht gegen die Auswüchse der zentralen Staatsgewalt fungieren würde und daher geeignet sei, das freiheitsfeindliche Streben des modernen Staates nach Zentralisierung wirksam einzudämmen. Theoretisch half Tocqueville die vielen Bedenken wegzuräumen, die in Deutschland gegen eine Teilung der Souveränität zwischen Bund und Gliedstaaten erhoben wurden. Seine Auffassung vom Bundesstaat hat sowohl den badische

Liberalen Karl Rotteck, wie auch Mohl beeinflußt, und sie wurde später weitgehend von Georg Waitz (in Frankfurt Erbkaiserliches Mitglied der Nationalversammlung) übernommen.

Ebenso nachhaltig wirkten Tocquevilles Ansichten über den Sinn der Selbstverwaltung. Auch für die Selbstverwaltung galt bei ihm das gleiche Argument wie für den Zentralismus: die Funktion des Gegengewichts gegen den zentralistischen Staat. Zugleich aber hatte Tocqueville sehr eindrucksvoll gezeigt, welche Bedeutung die Selbstverwaltung für die Wirkung eines konkreten Staatsbewußtseins der Bürger hatte. Der Boden einer Rezeption dieser Gedanken war in Deutschland ohnehin schon vorbereitet worden. Daß die Gedanken Steins durch Tocqueville aus den Erlebnissen in einem völlig anders gearteten Milieu bestätigt wurden, gab ihnen in der Situation des Vormärz ihren besonderen Wert. Es ist bezeichnend, daß noch 1868 Graf Paul York von Wartenburg, der Freund Diltheys, in seiner Rede vor dem Preußischen Herrenhaus über die Vorzüge des Selbstverwaltungsprinzips sich ausdrücklich auf Tocquevilles „Ancien Régime" berief, in dem er bezüglich dieses Fragenkomplexes die gleichen Auffassungen wie in seiner „Demokratie in Amerika" vertreten hatte.

Bei den sich im Vormärz formierenden Linken – sowohl liberaler wie demokratischer Richtung – schlug ein weiterer Gedanke Tocquevilles ein: das Prinzip der Wählbarkeit der Beamten. Tocqueville stand selbst zwar diesem Prinzip kritisch gegenüber. Er zeigte aber am Beispiel Amerikas, daß auch eine gewählte Beamtenschaft in der Lage sei, die unumgänglichen bürokratischen Funktionen auszuüben.

Amerikanische Bundesverfassung und selbst bis zu einem gewissen Grad amerikanische Selbstverwaltung waren freilich Erscheinungen, die institutionell betrachtet werden konnten – unabhängig also von der von Tocqueville als wesentlich herausgestellten Problematik ihrer Beziehungen zur demokratischen Gesellschafts- und Staatsform. Die Frage ihrer Übertragbarkeit auf Deutschland konnte im Prinzip denn auch in einer nüchternen Atmosphäre ausdiskutiert werden, in der keine entschieden politische Parteilichkeit herrschte.

Anders war es mit dem eigentlichen Gehalt der Tocquevilleschen Schrift bestellt: einerseits mit seiner These vom unvermeidlichen Sieg der Demokratie in der modernen Gesellschaft, andererseits mit seiner Auffassung, daß es möglich sei, innerhalb der demokratischen

Entwicklung zur allgemeinen, politischen wie sozialen Gleichheit die Freiheit zu bewahren. Die Interpretation, die Tocqueville von der amerikanischen Demokratie gegeben hatte, müßte im Grunde die Demokratie für das vormärzliche Deutschland zu einem diskussionsfähigen Problem werden lassen. Eine solche Interpretation dieses Fragenkomplexes zeigte, daß Volksherrschaft auf der Grundlage der Gleichheit keineswegs gleichbedeutend war mit Schreckensherrschaft und anschließend bonapartistischer Diktatur, sondern daß sie auch zur Bildung eines friedlichen und freundlichen, freiheitlichen Gemeinwesens führen konnte. Dies galt auch für einen Teilaspekt, für das Problem der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, zwischen Religion und Demokratie. Offensichtlich war selbst in dieser Hinsicht ein anderes, besseres Verhältnis denkbar als das feindselige der französischen Revolution, des jakobinischen und des weißen Terrors.

Auch wäre theoretisch eine rein institutionelle Auseinandersetzung möglich gewesen, und sie wurde denn auch zum Teil unter dem Aspekt der Übertragbarkeit ausgetragen. Es war dabei die Frage, ob die deutschen Zustände die Erwartung zuließen, daß die demokratische Entwicklung in Deutschland einen Verlauf im Sinne Tocquevilles nehmen würde wie in Amerika. Mohl äußerte 1844 in einer breit angelegten Rezension des Tocquevilleschen Buches über Amerika, die in der „Kritischen Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes“ erschienen war, seine Skepsis und begründete diese mit der in Deutschland völlig anders gearteten, historisch bedingten gesellschaftlichen Struktur. Die in Deutschland bestehende, im Feudalen noch erheblich verharrende Ordnung stand der Einführung der Volksherrschaft ebenso wie der Egalisierung der sozialen Bedingungen entgegen. Die Errichtung einer Demokratie nach amerikanischem Vorbild erschien ohne gewaltsamen Umsturz mit all seinen politischen Folgen unmöglich.

Eine legale friedliche Übertragung demokratischer Institutionen auf das alte gesellschaftliche Gefüge hätte genau so wenig weiter helfen können. Die Hallesche Literaturzeitung hatte in ihrer Rezension auf diese kaum überwindlichen Hindernisse hingewiesen und dabei Kritik an dem Versuch Tocquevilles geübt, Europa zu belehren: „Man denke sich eine aus alten, mächtigen Hierarchien gebildete Gesellschaft; es wird gleichgültig sein, ob man ihr eine monarchi-

sche oder eine republikanische Regierungsform erteile." Die Hallesche Literaturzeitung hatte sich der Tocquevilleschen Methoden bedient, um seinen an Europa gerichteten Appell zu widerlegen.

Eine institutionelle Auseinandersetzung über die Übertragbarkeit war praktisch selbst im Vormärz nicht zu erwarten. Die erregende politische Tragweite der Thesen Tocquevilles ließ bei den gesellschaftlichen Zuständen Deutschlands eine neutrale Beschäftigung nicht zu. Sie zwang vielmehr zur klaren Parteinahme. Die „Demokratie in Amerika" war nicht nur eine wissenschaftliche Analyse, sondern auch ein politisches Bekenntnis, das Stellungnahme verlangte. Sie traf tatsächlich mitten ins Herz der europäischen Gesellschaft, wie der Historiker Franz Xaver Wegele, der Herausgeber der „Allgemeinen deutschen Biographie" in einer Rezension der Tocquevilleschen Werke schrieb, die 1868 in Paris erschien.

Die Parteinahme lag nicht nur in einer grundsätzlichen Annahme oder Ablehnung Tocquevilles. Sie wurde sichtbar schon in der Art, wie sein Werk besprochen wurde, welche Teile besonders betont, welche als unwichtig betrachtet wurden. Dazu bot Tocqueville selbst die beste Gelegenheit, da er in sich gespalten zwischen verstandesmäßiger Bejahung und gefühlsmäßiger Verneinung der Demokratie sowohl die Vorzüge wie die Nachteile der amerikanischen Zustände dargestellt hatte. Es war schon politische Orientierung und Entscheidung, ob man anhand der Tocquevilleschen Darstellung die in Amerika beispielhafte Teilnahme aller an Gesetzgebung, Regierung und Verwaltung hervorhob – wie das Rehberg getan hat – oder ob man, wie Mohl, von dem erschreckenden Zustand der Bildung, von den Auswüchsen der Tagespresse und dem unerträglichen Druck einer geistig mittelmäßigen öffentlichen Meinung sprach.

Auf die demokratisch Gesinnten wirkte Tocqueville ermutigend. Er übte einen wesentlichen Einfluß auf deren Vorstellungen hinsichtlich der zu betretenden Wege institutioneller Festigung und Sicherung der Freiheit aus.

So wurde Tocquevilles Werk lebhaft von den badischen Liberalen begrüßt, die sich für die Ideen des französischen Theoretikers sehr empfänglich zeigten, um deren Verwirklichung sie den Kampf aufgenommen hatten. Ihr geistiger Führer Rotteck war ein Kantianer, der von Kant den Gedanken übernommen hatte, daß Freiheit im echten

liberalen Sinne unlöslich verbunden sei mit der ursprünglichen Gleichberechtigung aller auf Erreichung ihrer vernünftigen Lebenszwecke. Viel anders hatte in diesem Punkte Tocqueville auch nicht gedacht mit seiner berühmten These, daß in der modernen Gesellschaft Freiheit nur auf der Grundlage der Gleichheit möglich sei. Für die Rotteck-sche Schule, die vor allem durch Friedrich Murhard vertreten wurde – einen staatswissenschaftlichen Schriftsteller, der Schriften über Amerika und die Nordamerika-Artikel in dem von Rotteck und Welcker herausgegebenen Staatslexikon verfaßt hatte , waren also die Voraussetzungen gegeben für ein vorbehaltloses Bekenntnis zur Tocquevilleschen Auffassung von Demokratie. Unter dem Eindruck der „Demokratie in Amerika" begann die Rottecksche Schule sich am amerikanischen Vorbild zu orientieren, was ihr die Möglichkeit gab, sich von der französischen Revolution zu entfernen und die vom Schweizer Modell übernommenen Vorstellungen zu korrigieren. Mit dieser Orientierung war eine zunehmende kritische Einstellung gegenüber England verbunden, die sich besonders bei Murhard zeigte. Die englische Verfassung wurde von den Liberalen gern als das leuchtende Beispiel einer voll realisierten Selbstregierung gepriesen. Dem hielt Murhard entgegen, daß in England von einer echten Volkssouveränität keine Rede sein könne, denn dort ginge die Gesetzgebung immer auf die Bewahrung von Privilegien und auf eine Minoritätsherrschaft aus.

Murhard bestritt, daß die Herrschaft der Mehrheit notwendigerweise zur Tyrannei und zur Unterjochung einer jeden höheren geistigen Bildung führen würde. Er sah in den Vereinigten Staaten sich allmählich eine „Aristokratie ohne Privilegien" bilden und beurteilte die weitere Entwicklung gerade hinsichtlich geistiger und wissenschaftlicher Leistungen sehr optimistisch. Im Sinne Tocquevilles hoffte er, daß das demokratische Zeitalter eines Tages die ihm angemessene, durchaus hohe Kultur hervorbringen würde.

Innerhalb des deutschen Liberalismus gab es eine andere Richtung, die auch von der „Demokratie in Amerika" beeindruckt war, aber zu anderen Konsequenzen gelangte. Sofern die amerikanische Demokratie Züge zeigte, die selbst vom Liberalismus bejaht wurden, bestand von dieser Richtung kein Anlaß, sich gegen Demokratisierungstendenzen zu wenden, wie sie Tocqueville dargestellt hatte. Auch das

Gleichheitsprinzip wurde – innerhalb der engen Grenzen einer formalen, rechtlichen Verwirklichung – wenn nicht vorbehaltlos angenommen, so doch als eine natürliche Folge des eigenen, liberalen Aufstandes gegen die Rechtsunsicherheit und die feudale Privilegienordnung des alten Systems hingenommen. Das Prinzip der Mehrheitsherrschaft auf der Basis der politischen Gleichheit lehnte man aber rundweg ab.

Dabei traf sich diese Richtung mit einer anderen, die im Kampf gegen die Demokratie entschlossener und konsequenter auftrat: mit der konservativen. Tatsächlich hatten beide Richtungen in dem Majoritätenprinzip einen gemeinsamen Gegner gefunden. Man befürchtete – und man glaubte sich in dieser Furcht von Tocqueville bestätigt –, daß durch die zunehmende Proletarisierung der unteren Schichten der Gesellschaft die Mehrheit ganz anders aussehen und ganz andere Forderungen stellen würde als die kleinbürgerliche Mehrheit in den Vereinigten Staaten: Man hatte Angst, die neue Mehrheit würde die demokratische Entwicklung über jede konstitutionelle Schranke hinweg zu sozialistischen Konsequenzen treiben. 1841 erschien Lorenz vom Steins Arbeit „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs", von der 1842 schon die 3. Auflage herauskam. Unter dieser Perspektive konnte das Problem nicht mehr heißen, ob und inwieweit amerikanische Verfassungsprinzipien sich auf Deutschland übertragen ließen, sondern viel einfacher und eindeutiger: wie man die demokratische Bewegung aufhalten könne.

Innerhalb der antidemokratischen Richtung ragten die katholischen „Wiener Jahrbücher der Literatur" hervor. In ihrer, sich über vier Jahre, von 1838 bis 1841, erstreckenden Auseinandersetzung mit den Thesen Tocquevilles deutete sich schon im Vormärz die Argumentation an, die nach der 48er Revolution in verstärkter Form vorgebracht werden sollte: demokratische Verhältnisse seien keineswegs, wie Tocqueville meinte, als gottgewollt, sondern als wider jede göttliche Ordnung zu betrachten. Nach Auffassung der Wiener Jahrbücher konnte man den Gefahren einer Demokratie, wie sie von Tocqueville gesehen wurden, weder institutionell noch sozial entgehen. Es gäbe keine Möglichkeit, die Mehrheit und die Massen zu kanalisieren, weil die Masse ihrer Natur nach zerstörerisch wirken könnte.

Die Wiener Jahrbücher teilten die Bewunderung, die Tocqueville

gezollt wurde, aber seinem Amerika-Bericht standen sie weithin skeptisch gegenüber. Sie respektiertem die Qualität der Tocquevilleschen Analyse, aber sie bezweifelten deren Richtigkeit. Sie begnügten sich nicht damit, die Frage der Übertragbarkeit zu stellen, sondern lehnten historisch den Gedanken der Unvermeidlichkeit der Demokratie ab und beriefen sich prinzipiell auf die Legitimation der Herrschaft im Sinne der Metternichschen Vorstellung. Historisch schien den Wiener Jahrbüchern, daß die politische und gesellschaftliche Entwicklung Europas, vor allem des katholischen Teils Deutschlands, eher auf eine heilsame Festigung der traditionellem Mächte und der überkommenen Ordnung hinausliefe als auf eine Revolutionierung. Sie wiesen auch Tocquevilles düstere Prognose über die Zukunft der christlichen Religion in Europa ab: die katholisch-christlichen Völker würden – unbeirrt durch demokratische Demagogik – am Königtum und Christentum festhalten, und an dieser festen Front würden alle Versuche scheitern, auf dem alten Kontinent die ohnehin als absurd bezeichnete Lehre von der Volkssouveränität zu verwirklichen.

Im Grundsätzlichen wurde der Demokratie keineswegs eine radikale Absage erteilt. Vielmehr betonte man, daß die katholische Kirche jede Staatsform als annehmbar betrachte, die eine echte Legitimation ausweise und die Wahrheit respektiere. Nun lag im katholischen Sinne die Legitimation der Herrschaft zunächst formell in der Notwendigkeit einer Obrigkeit. Gegen Tocquevilles Darstellung der amerikanischen Zustände wurde geltend gemacht, daß sich selbst in dem demokratischsten Staat der Welt eine gewisse Form der obrigkeitlichen Verfassung entwickelt habe. Die Legitimität der amerikanischen Volksherrschaft wurde also nicht angezweifelt. Wenn aber Tocqueville die spezifisch demokratisch-egalitäre Form der Herrschaft, die eine Bildung der Regierung von unten her durch Volkswahlen erfordert, als providentiell betrachtete, so konnte aus dieser Providentialität die Berechtigung abgeleitet werden, daß gegen andere obrigkeitliche Formen Widerstand zu leisten wäre, um sie durch die Demokratie zu ersetzen. Die Wiener Jahrbücher waren also besorgt, daß durch die Tocquevillesche These das System der Restauration in Frage gestellt werden könnte, wenn sie es auch nicht ausdrücklich sagten. Diese katholische Kritik spürte wohl, daß zwischen Tocquevilles Behauptung von der religiös begründeten Unaufhaltsamkeit der

Demokratie einerseits und der aufklärerischen Erhebung gegen den monarchischen Absolutismus und den Feudalismus andererseits eine verwandtschaftliche Beziehung bestehe. Denn in beiden Fallen lief die Konsequenz darauf hinaus, nur die Volksherrschaft als legitim zu betrachten. Die zum Teil schwärmerische Begeisterung, mit der die „Demokratie in Amerika" in Deutschland aufgenommen wurde, ließ Tocqueville als unbehaglich, wenn nicht gar gefährlich erscheinen, denn aus seiner Schrift hatte das von politischer Unruhe ergriffene Deutschland des Vormärz die Aufforderung zu einer liberal-demokratischen Umwälzung, zum Nachholen der bürgerlichen Revolution herauslesen können. Gegen diese Gefahr wandten sich die Wiener Jahrbücher mit besonderer Heftigkeit. Die Lehre von der Volkssouveränität sei im Kern unchristlich, die daraus abgeleitete Weigerung aber, einer nicht demokratisch legitimierten Regierung Gehorsam zu leisten, sei „ein Verbrechen, wie Mord und Brand, oder Durchstechung der Dämme".

Eine um so bereitwilligere Zustimmung erfuhr Tocquevilles Kritik an den amerikanischen Auswüchsen. Es sei immerhin tröstlich, daß gerade der „bei weitem ausgezeichnete Freund" der Demokratie sich mehr aus geschichtlicher Notwendigkeit denn aus Liebe zu ihr bekannte und sich nicht scheute, deren Schattenseiten darzustellen. Tocquevilles Absicht, gerade durch diese Kritik die Wege eines vernünftigen und freiheitlichen Ablaufs der demokratischen Entwicklung aufzuzeigen, blieb unbemerkt.

Auf liberaler Seite bezog Robert von Mohl 1844 in der „Kritischen Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes" eine in vielem ähnliche Stellung zur Demokratie, weniger jedoch zu Tocquevilles Analysen, deren Scharfsinnigkeit und Richtigkeit er wie kaum ein anderer anerkannte. Im Gegensatz zu den Wiener Jahrbüchern stimmte er der These vom unaufhaltsamen Siegeszug demokratischer Neigungen und Ansichten voll zu. Vorsichtiger verhielt er sich hinsichtlich der Folgerungen, die Tocqueville daraus im Bereich staatlicher Verfassung und politischer Gestaltung gezogen wissen wollte – und vorläufig enthielt er sich eines jeden Urteils darüber, ob das Fortschreiten der staatlichen und gesellschaftlichen Gleichheit ein Gut oder ein Übel sei. Er fürchtete sich nicht so sehr vor der Volksherrschaft (die er übrigens später durchaus als eine mögliche Form des

Rechtsstaates ansah), als vielmehr vor einer, durch die Demokratisierung begünstigten Errichtung von Zwangsherrschaften über „dem gleichgemachten, unverbundenen Wesen".

Seine Hauptsorge galt freilich der Gefährdung der „höheren Geistesbildung" durch den nivellierenden Druck von unten. Im direkten Gegensatz zu Murhard neigte er zu einer durch und durch pessimistischen Interpretation der „Demokratie in Amerika" – und damit im Grunde zu einer Abwehrstellung, die ihn in die Nähe der Konservativen brachte. Auch er fragte sich in der Schlußbilanz nicht, wie man den Prozeß der Demokratisierung in freiheitliche Bahnen lenken, sondern ob man ihn aufhalten könne, um Freiheit und Kultur zu retten. Während bei den badischen Liberalen Tocquevilles Darstellung des freiheitlichen Charakters der amerikanischen Demokratie den stärksten positiven Eindruck hinterlassen hatte, stellte Mohl fest, daß „die Auseinandersetzung der Nachteile der demokratischen Einrichtungen bei Erscheinen des Werkes das größte Aufsehen erregte". In den entgegengesetzten Reaktionen auf die Tocquevillesche Schrift spiegelte sich die politische Unsicherheit des deutschen Bürgertums im Vormärz wider, das hin und her gerissen wurde zwischen der Hoffnung, daß sich die bestehenden, als untragbar empfundenen Zustände verändern würden, und der Furcht, daß die Veränderung vielleicht zu radikal, auf jeden Fall schmerzlich sein könnte.

Mohls Kritik an der Demokratie hatte maßgeblichen Einfluß auf die deutsche liberale Staatswissenschaft des vorigen Jahrhunderts ausgeübt. Sie bildete überdies eine Ausgangsposition für die spätere Kooperation zwischen Rechtsliberalen und Konservativen gegen demokratische Bewegungen. Was aber Tocqueville in Wirklichkeit angekündigt hatte, was sich hinter dem Gleichheits- und Mehrheitsprinzip verbarg: die heraufdämmernde Zeit der Massen – hatten weder Mohl noch Rotteck, weder Murhard noch die katholischen Rezensenten richtig erkannt. Dies blieb vielmehr einer Gruppe von Intellektuellen vorbehalten, die am Rande der gelehrten Welt eine bürgerlich kümmerliche, geistig um so regere Existenz führten. Die Junghegelianer lebten gewissermaßen für sich und trugen ihre philosophisch-soziologischen Auseinandersetzungen unter sich aus. Sie sahen aber die gesellschaftspolitischen Probleme unvoreingenommener. Zu ihnen gehörte Bruno Bauer, von Haus aus Theologe, der mit einer re-

volutionären Bibelauslegung begonnen, aber später einen ausgesprochen konservativen Standpunkt vertrat und die preußische Reaktion verteidigte. Er hat im Organ seiner philosophischen Gemeinde, der „Allgemeinen Literatur-Zeitung", die nur ein Jahr lang 1844 in Charlottenburg erschien, zum Problem des sich anmeldenden Aufstandes der Massen Stellung genommen. Die „Hallesche Allgemeine Literaturzeitung" hat schon 1838 in dem von Tocqueville geschilderten demokratischen Majoritätsprinzip die Diktatur der Mehrheit gesehen. Diese Mehrheit wurde aber schon nicht mehr im liberal-bürgerlichen Sinne verstanden, sondern als die ungebildete und formlose Masse der unteren Schichten. Der politische Gleichheitsanspruch der Masse, aus dem sich eben der Herrschaftsanspruch ergab, wurde von der Halleschen Literaturzeitung mit dem Argument abgewiesen, daß die Diktatur einer solchen Mehrheit „den Nationalcharakter durch die Abhängigkeit der Reichen und gebildeten Klassen von Allem, was unter ihnen steht", entkräfte.

Das Hauptgewicht legte Bauer allerdings nicht auf den Besitz, der ihm fehlte, sondern auf die Bildung, von der er missionarisch erfüllt war. 1844 trat er mit seinem geistesaristokratischen Revolutionsanspruch hervor und hat, indem er „Geist" und „Masse" voneinander trennte, wahrscheinlich Elemente der Tocquevilleschen Kritik an der demokratischen Kultur verarbeitet. Bei Bruno Bauer zeigte sich in viel deutlicherem Maße als bei Mohl die einseitige Interpretation der von Tocqueville stammenden Warnung, daß eine durchgängige Demokratisierung in die Vermassung einmünden und eine Kulturkrise heraufbeschwören könnte. Zum Teil auf Bauers Kritik am egalitären Prinzip berief sich sehr viel später die Elite-Ideologie der modernen politischen Romantik.

Es ging nach Bauers Auffassung um einen entscheidenden Kampf zwischen dem Führungsanspruch privilegierter Einzelner und dem Gleichheitsanspruch der Masse. Zur Verteidigung der Massen meldete sich gegen Bauer Marx zu Worte. Bei dieser Auseinandersetzung, die in den Augen der Zeitgenossen wohl nur als ein unbedeutendes polemisches Spiel erschien, war Tocqueville der gemeinsame Anreger. Denn im Grunde war auch für Marx die Frage entscheidend, ob die Masse, das gleichgemachte Volk, fähig sei, aus sich selbst eine neue, vielleicht höhere Form der Kultur hervorzubringen. Hierin hatte

er, ähnlich wie Murhard, der allerdings nicht an das Proletariat dachte, keinen Zweifel. Gegen die Trennung von Geist und Masse, von Kulturmenschen und Massenmenschen, gegen die Angst vor einer Vermassung und Zerrüttung der Kultur wußte Marx „das Studium, die Wißbegierde und die sittliche Energie" der Arbeiterschaft anzuführen. Marx ging aber noch weiter in einer Richtung, die auch erst später voll zur Geltung kommen sollte. Er erkannte die Verwandtschaft zwischen Bauers Geistesaristokratie und der, auch bei Tocqueville – selbst wenn dies sehr viel eher in seinen Erinnerungen als in der „Demokratie in Amerika" zum Ausdruck kam –, noch mehr bei der französischen liberalen Fraktion der Doktrinäre vorhandenen Neigung zur rein repräsentativen, sich auf Honoratioren stützenden Demokratie. In dem auf einem Klassenprinzip basierenden Repräsentativsystem wurde denn auch tatsächlich eines der wirksamsten Mittel gegen die Herrschaft der Massen und für die Aufrechterhaltung der persönlichen, liberal verstandenen Freiheiten gesehen. Marx sah die Verfälschung des Prinzips der Volkssouveränität, nämlich ein Regierungssystem, das darauf hinausläuft, die Repräsentanten als die eigentlichen Souveräne vom Volk zu trennen und das Volk also um die errungene eigene Souveränität zu bringen. Damit war von Marx die Gegenposition zu Tocqueville bezogen: dieser sah die Herrschaft der Massen heraufkommen und stellte sich das Problem ihrer Kanalisierung und ihrer geistigen Zähmung. Marx wollte die Massen zur Herrschaft bringen, um gerade die von Tocqueville gemeinten Institutionen durch andere, nämlich revolutionäre, zu ersetzen. Tocqueville wollte durch politische Maßnahmen die soziale Revolution verhindern, Marx drängte auf die soziale Revolution.

Die Auseinandersetzung über das Problem der Gleichheit und über das Mehrheitsprinzip, zu der Tocqueville, stärker als irgendein anderer, den Anstoß gegeben hatte, war die vormärzliche Ankündigung der zukünftigen politischen Kämpfe in Deutschland. Nicht minder heftig entbrannte die Diskussion über ein Thema, das in der nachmärzlichen Zeit allerdings keine große Rolle mehr spielen sollte: die Trennung zwischen Kirche und Staat. Sie stellte eine der ältesten demokratischen Forderungen dar, wurde aber auch von liberaler Seite verlangt. Man kann nicht sagen, daß hinter dieser Forderung eine große Kirchenfreundlichkeit gestanden hätte. Immerhin war man auch in

diesem Punkte geneigt, sich mehr an amerikanischen Verhältnissen zu orientieren, die das Beispiel eines befriedeten Nebeneinanderlebens von Kirche und Staat boten, als an dem gewaltsamen Vorbild des revolutionär-jakobinischen Frankreichs.

Die von Tocqueville eindrucksvoll dargestellten Vorzüge der Trennung für die Kirche war ein unerwarteter Gedanke. Vor allem hatte Tocqueville aufgezeigt, daß durch die Befreiung vom Staat die Kirche ihre wirkliche gesellschaftliche Machtstellung verstärken konnte. Tocqueville selbst kam nicht nur aufgrund seiner amerikanischen Erfahrung zu diesen Überlegungen. Die Erfahrungen der französischen Revolution hatten gezeigt, daß in einer Zeit politischer Bewegung und Umwälzungen eine enge Verbindung zwischen der Kirche und einem Revolutionen ausgesetzten Staat der ersteren zum Verhängnis werden kann. Angesichts der allgemeinen Entwicklung zur Demokratie war die Absicht verständlich, die Kirche von politischen Vorstellungen fernzuhalten. Bei Tocqueville gesellte sich aber auch ein zweiter, hintergründiger Gedanke hinzu: wenn die zunehmende Demokratisierung einen providentiellen Charakter trug, und wenn die demokratische Gleichheitsidee ihrem Ursprung nach christlich war, so konnte es keine substantielle Gegnerschaft zwischen Religion und Demokratie geben. In diesem Sinne versuchte Tocqueville sogar die Auflehnung der französischen Revolutionäre gegen die katholische Kirche zu rechtfertigen, da sie sich nicht gegen deren Legitimation schlechthin, sondern nur gegen die Mächte des politischen Klerus gerichtet hatte.

Auf diese Weise verbanden sich bei Tocqueville institutionelle Überlegungen mit weltanschaulichen Motiven. Die letzteren wurden vom philosophisch hellhörigen Deutschland sofort aufgegriffen. Am klarsten traten auch hier die Wiener Jahrbücher der These Tocquevilles, der selbst Katholik war, entgegen. Sie erklärten, daß der einzig gültige Gesichtspunkt nicht der sei, ob bestimmte Institutionen der Religion im allgemeinen dienlich seien, sondern, ob sie sich mit den Interessen der katholischen Kirche vereinbaren ließen.

Aus Amerika lagen ohnehin widersprüchliche Berichte über die Situation der katholischen Kirche vor. So günstig für sie auch die Unabhängigkeit von einem nicht katholisch bestimmten Staatswesen zu sein schien, den größten Vorteil aus der Trennung von Kirche und Staat

zogen doch die vielen Sekten. Diesen gestattete die religiöse Neutralität des Staates einen Einfluß auf das gesellschaftliche Leben, den die Wiener Jahrbücher von ihrem Standpunkt aus als verderblich betrachteten. Sie fragten sich, wie Tocqueville seine Zustimmung zu den nordamerikanischen Verhältnissen in Einklang bringen konnte mit seinem Bekenntnis zum Katholizismus. Zwar wollte die Mehrheit des souveränen Volkes in den Vereinigten Staaten ausdrücklich die Trennung, aber gegenüber dieser Mehrheit stand nach katholischer Auffassung keineswegs eine Minderheit, die sich nach demokratischen Spielregeln hatte unterwerfen sollen, sondern die Wahrheit. Gegen die Wahrheit gab es aber kein Recht der Mehrheit. Aus dieser Sicht war das Problem der Übertragbarkeit im Grunde belanglos. Die Erinnerung an den Schrecken wirkte immer noch mächtig nach und bestätigte die Auffassung von einer prinzipiellen Unverträglichkeit des katholischen Glaubens mit demokratischen Gedanken und Institutionen.

Bedenken wurden aber nicht nur von katholischer Seite erhoben. Die geschichtliche und weltanschauliche Vorbelastung galt ja für alle konservativ Denkenden. Es ist auch nicht zu verkennen, daß Tocquevilles Befürwortung der Trennung den Laizisten und den Kirchengegnern ein Argument lieferte, das ideologisch sehr geschickt ins Spiel gebracht werden konnte. Darauf verwies einige Jahre später, 1852, der Schweizer Johann Kaspar Bluntschli, der zunächst noch konservativ eingestellt war, in seinem „Allgemeinen Staatsrecht" unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Tocqueville. Man spräche von einer Toleranz des Staates gegenüber allen Religionen, in Wirklichkeit aber verstecke sich dahinter eine Indifferenz, die bald in Kirchenverfolgung umschlage. Darin kam die Verschiedenheit der Gründe zur Geltung, die in Amerika einerseits, auf dem alten Kontinent andererseits zum Durchbruch der Demokratie geführt hatten, und die Tocqueville nicht genügend erkannt hatte. Die Freiheit der Religion lag im Gesetz des Antritts der amerikanischen Demokratie, die zum guten Teil aus der Emanzipationsbewegung religiöser Minderheiten entstanden war. Bei den kontinentaleuropäischen Demokratien hingegen galt der Kampf den feudalen Mächten, zu denen die Kirche gehörte. Den Amerikanern erschien die Demokratie als die Befreiung der Religion von jeglicher Obrigkeit, gleichgültig, ob sie kirchlich oder weltlich war. Für die europäischen Demokratien ging es um die Befreiung des

Staates von der Vormundschaft der Kirche.

Im protestantischen Deutschland kamen noch Eigentümlichkeiten hinzu, die eine Orientierung am amerikanischen Modell sehr erschwerten. Dieses Modell wäre – rein institutionell – eher in den katholischen Ländern anwendbar gewesen, wo die Kirche auch als Staatskirche ein selbständiger, vom einzelnen Staat durchaus unabhängiger Verband war. In den deutschen protestantischen Ländern hingegen hatten Staat und Kirche in der Person des Landesherrn eine gemeinsame Stütze. Hier erschien also eine Trennung um so schwieriger, als es gar nicht darum ging, zwei geschiedene gesellschaftliche Mächte politisch zu trennen, sondern eine Personalunion aufzuheben. Die Auflösung der Einheit von Landesobrigkeit und Kirchenleitung hätte damals die gesellschaftliche Stellung der evangelischen Kirchen, die sich auf diese Einheit stützten, rettungslos erschüttert. Auch aus protestantischer Sicht also hätte der religiös neutrale Staat keineswegs zu dem von Tocqueville versprochenen Aufblühen des religiösen Lebens geführt.

Obwohl in evangelischen Kreisen der rein weltanschaulich orientierte Widerstand gegen die Trennung stellenweise nicht so stark war wie der in katholischen Kreisen, gab es auch hier einen Aspekt, der Zweifel an der Religionsfreundlichkeit der Demokratie aufkommen und eine Neutralisierung des Staates als gefährlich erscheinen ließ. Es handelt sich um die von Tocqueville angezeigte Neigung des demokratischen Geistes zum Pantheismus, eine Neigung, die von ihm selbst als Gefahr erkannt wurde, denn sie konnte wohl von innen her die gesellschaftliche Stellung der frei gewordenen Kirchen unterhöhlen. Nun mußte Tocquevilles Warnung in Deutschland eine ganz andere Wirkung hervorrufen als in Frankreich, wo die demokratischen Neigungen sich philosophisch eher mit dem Deismus befreundet hatten. Das Wort „Pantheismus" wirkte in Deutschland kirchenfeindlich. Sollte der demokratische Geist tatsächlich pantheistische Tendenzen haben, so hatte auch die evangelische Kirche allen Grund, sich vor der Demokratie zu hüten. Denn seit den Tagen des Spinozismus-Streites, seit Lessing und Fichte, seit Goethe und nicht zuletzt seit Hegels „Drachensaat" prägte der Pantheismus die allgemeine religiöse Vorstellungswelt eines christentumsfeindlich gewordenen Bürgertums und spielte innerhalb des Bürgertums im Grunde die Rolle, die frü-

her bei den französischen Enzyklopädisten, später in der Arbeiterbewegung ideologisch vom Atheismus übernommen wurde.

Von kirchlicher Seite wurden daher Tocquevilles Thesen mit Skepsis aufgenommen. Um so entschiedener war die Zustimmung von Karl Marx, der allerdings nicht so sehr auf die Befreiung des religiösen Lebens vom staatlichen Zwang aus war, sondern alle religiösen Vorstellungen in der 1844 erschienenen „Heiligen Familie" schlechthin verwarf. Marx gab Tocqueville recht: die Scheidung der gesellschaftlichen und der staatlichen Sphäre in der bürgerlichen Demokratie würde unweigerlich zu einem stärkeren Einfluß der Kirchen auf den Staat, ja zur eigentlichen Herrschaft der Kirchen über den Staat führen. Würden die Kirchen auf die politische Mitwirkung im Staat verzichten, so würde zwar die Religion zu einer rein gesellschaftlichen Angelegenheit, die nur im Gesellschaftlichen sich machtmäßig auswirken könne. Aber gerade das sei das Geheimnis der bürgerlichen Demokratie, daß die Gesellschaft eindeutig den Charakter des Staates bestimme, indem sie die Leere seiner bloß institutionellen Existenz, die Hülle der Verfassung mit den ihr, der Gesellschaft, eigentümlichen Gestalten ausfülle. Der religiös neutralisierte Staat bleibe also christlich, wenn in der Gesellschaft das Christentum herrsche.

Marxens Auffassung blieb zunächst unbeachtet. Marx sprach polemisch zu Bruno Bauer, programmatisch zu einem noch nicht existierenden Publikum, da es eine organisierte Arbeiterbewegung zu diesem Zeitpunkt noch nicht gab. Als dann dieses Publikum auftauchte und sich politisch formierte, wurde aus der These Tocquevilles, daß die Verlegung der Religion in den rein gesellschaftlichen Bereich den Kirchen eine Vormachtstellung verschaffen könne, unter dem Einfluß von Marx der Schluß gezogen, daß also die Religion überhaupt zu bekämpfen und ihre Wirksamkeit endgültig zu vernichten sei. Unter diesem Aspekt war die Trennung von Kirche und Staat nur eine Zwischenstufe. Diese zukünftige Entwicklung war wohl eine Bestätigung der Einwände, die gegen Tocqueville erhoben wurden. Im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat schlug überhaupt die Auseinandersetzung eine von Tocqueville gar nicht vorbedachte Richtung ein: die Gegner der Religion traten für eine weitgehende Trennung der Kirche vom Staat ein, um die Kirche der politischen Stütze zu berauben und sie besser schlagen zu können; die religiös Gesinnten tra-

ten gegen die Demokratie ein, weil – wie eben Tocqueville lehrte – eine solche Trennung offensichtlich die unvermeidliche Folge der durchgängigen Demokratisierung des Staates darstellte, die man nicht wollte.

Der Einfluß Tocquevilles auf die Marxsche Konzeption war bei Marx selbst nur eine Randerscheinung. Tocqueville war für alle gebildeten Politiker der vierziger Jahre so präsent, daß sein Einfluß seinen Höhepunkt in dem Moment erreichte, als sich die geballten geistigen Kräfte in der Revolution von 1848 entluden und im Frankfurter Parlament den Ideenkampf für Deutschlands Zukunft ausfochten. In der Frankfurter Nationalversammlung spielte Tocquevilles „Demokratie in Amerika" eine entscheidende Rolle. Auf sie beriefen sich, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven, alle Parteien. Der Kampf war indessen nur ein Ideenkampf. Die hie und da bei den Frankfurter Abgeordnetem auftauchende Vorstellung, Deutschland nach dem Tocquevilleschen Muster einer liberalen Demokratie neu zu gestalten, hätte die Lösung vieler zukünftiger Probleme bedeutet. Aber ihre Realisierung hätte eine echte Revolution voraussetzen müssen, zu der es den Frankfurtern an Macht, aber auch an Bereitschaft fehlte. In der deutschen Wirklichkeit fehlte weder die Bundesstruktur noch die kommunale Selbstverwaltung. Was aber fehlte, war die unumgängliche Voraussetzung für die Realisierbarkeit der liberalen Demokratie, nämlich die Auflösung der feudalen Reste.

Das Scheitern der Revolution bedeutete das Ende der Aktualität demokratischer Vorbilder für die Neugestaltung der deutschen Länder. Die Folge des Scheiterns der Frankfurter Nationalversammlung war das endgültige Auseinandergehen der bürgerlich-liberalen und der demokratisch-egalitären Richtung. Das liberale Bürgertum wandte sich schnell konservativen Tendenzen zu. Deutschland schlug einen eigenen Weg zum modernen Großstaat ein. Es war kein Weg zur Demokratie, zur Lösung der Probleme einer aufsteigenden Massengesellschaft – und also auch kein Weg, den die Deutschen unter der klugen Anleitung Tocquevilles hätten begehen können.

Tocquevilles Zeit schien ohnehin abgelaufen zu sein. Frankreich hörte nicht auf ihn, schickte sich vielmehr an, den gefürchteten Umschlag in eine Diktatur abermals vorzuexerzieren. Die deutsche Entwicklung gab den Wiener Jahrbüchern recht: die tragenden Schich-

ten waren egalisierenden Umwälzungen ebenso abgeneigt wie die Masse der Kleinbürger.

Trotzdem geriet Tocqueville nicht in Vergessenheit. Nicht seine Lehre, wohl aber seine Autorität behauptete sich innerhalb der deutschen Wissenschaft und selbst in den politischen Auseinandersetzungen auch nach 1848. Seine Werke waren weiterhin bekannt und geschätzt. Auf die „Démocratie en Amérique", deren zweiter Teil 1840 erschienen und zunächst ins Deutsche übersetzt worden war, folgte 1856 sein großes historisch-soziologisches Werk „L'ancien régime et la Révolution". 1857 erschien die erste Übersetzung von Boscowitz, eine zweite von Volkers erfolgte 1867. Ebenso stark im Mittelpunkt des Interesses stand der zwischen 1861 und 1865 erschienene Nachlaß. Tocqueville blieb – in ununterbrochener Fortsetzung des vormärzlichen Einflusses – der vielberufene Zeuge in den Fragen der bundesstaatlichen Verfassung, der Selbstverwaltung, schließlich in den Auseinandersetzungen mit demokratischen Gedanken. Eine andere Frage freilich ist, ob die Anerkennung, die Tocqueville gezollt wurde, und der Einfluß, der von ihm ausging, in einem richtigen und sachgerechten Verhältnis standen zu dem, was er wirklich gewollt hatte, mit einem Wort, ob diejenigen, die sich auf ihn beriefen, ihn auch richtig verstanden.

Kaum ein Mißverständnis gab es in der historiographischen Rezeption. Tocquevilles Autorität in der Geschichtsschreibung war so unbestritten, daß keine bedeutenden Historiker in der Darstellung der französischen Ereignisse der vor- und nachrevolutionären Zeit sowie in der Behandlung der Problematik moderner Großstaaten an ihm vorbeigegangen sind. Der Staatsrechtslehrer Georg Jellinek sagt in seiner „Allgemeinen Staatsrechtslehre" Tocquevilles „Ancien Régime" hätte das Märchen von der absoluten, wendezeitlichen Bedeutung der französischen Revolution für die Entstehung der modernen Gesellschaft endgültig zerstört. Das Erscheinen dieser Bücher wirkte wie eine Umwälzung in der historischen Betrachtung der französischen Revolution und löste in Deutschland eine Welle echter Begeisterung aus. 1861 wurde in der Wochenzeitung „Die Zeit", zu deren Herausgebern auch Mohl und David Strauß gehörten, anerkannt, daß es erst seit diesem Werk überhaupt möglich sei, das Geheimnis der französischen Revolution zu ergründen. Tocquevilles Lehre von der

Kontinuität der staatlichen Struktur in Frankreich war bestechend, und der Rezensent der „Zeit" fragte sich verblüfft, warum denn niemand vor Tocqueville auf einen solchen Gedanken gekommen wäre. Dieselbe Auffassung vertrat Heinrich v. Sybel, obwohl er von seinem revolutionsfeindlichen Standpunkt aus zu einer anderen, wesentlich positiveren Beurteilung des königlichen Zentralismus neigte. Selbst Treitschke, der sich sonst ungern auf ausländische Historiker berief, ließ sich von Tocqueville gern belehren und nahm dessen Forschungsergebnisse ohne Vorbehalte an. Am stärksten wirkte „L'ancien régime" auf Karl Hillebrand ein, der mit seiner 1877 erschienen „Geschichte Frankreichs 1830-1848" das unvollendet gebliebene Werk Tocquevilles fortführen wollte. Hillebrand, einer der begabtesten deutschen Essayisten, der sich sehr um die Verbreitung französischer Kultur in Deutschland und deutscher Kultur in Frankreich bemühte, fühlte sich allerdings auch politisch stark zu Tocqueville hingezogen. Hatte dieser seine „Demokratie in Amerika" für die Franzosen und die Europäer geschrieben, so ist in Hillebrands „Geschichte Frankreichs" der mahnende Seitenblick auf die Deutschen deutlich zu spüren. Dies galt nicht zuletzt – in Zeiten des preußischen Kulturkampfes – hinsichtlich seiner Darstellung des französischen Kulturkampfes der vierziger Jahre, in dessen Ausgang er Tocquevilles Ansichten über die Trennung von Kirche und Staat bestätigt fand. In der Haltung besonnener religiöser Kreise in Frankreich, die sich vom Klerus entfernten und für den Laienunterricht eintraten, sah er Tocquevilles Hoffnung sich erfüllen, daß auch in Europa eines Tages die Religion sich mit der Demokratie versöhnen würde.

Aber nicht nur die Ergebnisse der Tocquevilleschen Forschung gingen in die deutsche Historiographie ein. Dem Rezensenten der „Zeit" war es sogleich aufgefallen, daß diese Ergebnisse einer besonderen Methode der Auswertung und der Analyse des vorhandenen Materials zu verdanken waren. In Deutschland, wo das Vorbild Rankes das Feld beherrschte, erschien selbst die Methode als ein Novum, das bisher unbekannte Wege für das Eindringen in die Eigenart geschichtlicher Phänomene eröffnete. Tocqueville verhalf der Einsicht zum Durchbruch, daß zur wissenschaftlichen Klärung und zum Verständnis dieser Phänomene auch die Erkenntnis der Eigengesetzlichkeit gesellschaftlicher Gebilde sowie die Wechselwirkung zwischen

diesen und staatlichen Institutionen gehört.

Weniger fruchtbar war allerdings Tocquevilles Einfluß auf die Methodik der politischen Wissenschaften. Immerhin galt die „Demokratie in Amerika" als das klassische und fundamentale Werk, an dem man sich in der Kritik und in der Würdigung der Volksherrschaft, der Selbstregierung und des Majoritätsprinzips orientierte. Dies trug dazu bei, daß Demokratie in erster Linie verstanden wurde als gesellschaftliche Erscheinung, als Teilnahme aller sozialer Gruppen an der Staatsführung, als mögliche Lösung des Interessenkonflikts durch die Subordination der Interessen des Ganzen unter die Interessen der meisten. Wenn Mohl der Demokratie gegenüber skeptisch war, wenn Treitschke und Burckhardt sie heftig bekämpften, so kam es daher, daß sie die Interessen der ungebildeten unteren Schichten der Bevölkerung für so niedrig hielten, daß sie sie nicht sublimieren konnten; daher sahen sie eine Mitwirkung der unteren Schichten im Staate als eine Gefährdung der höheren Interessen der Gesamtgesellschaft an. Erst später, gegen die Jahrhundertwende, vollzog sich die Wendung von Tocqueville zu Rousseau, also zu einer rein normativen Betrachtungsweise, und zwar in der Kritik an der Demokratie vom Argument, daß Mehrheitsbeschlüsse den Interessenkonflikt in keiner befriedigenden Weise lösen können, zum Argument, daß durch Mehrheitsbeschlüsse weder die Wahrheit des allgemeinen Willens sich ermitteln, noch die Frage der Sittlichkeit und Gerechtigkeit der Politik sich klären ließe.

Trotz der „Demokratie in Amerika" kam es jedoch nicht zu einer wirklich durchgreifenden methodischen Neuorientierung. Die Synthese von prinzipiellem Denken und empirisch-gesellschaftlicher Analyse gelang nicht ganz. Daß das prinzipielle Denken vorherrschte, zeigte sich in der Diskussion über das allgemeine Wahlrecht, obwohl gerade hier die Verbindung zwischen der Wahlrechtsfrage und dem sonst durchaus empirisch behandelten Problem der Mehrheit auf der Hand lag und eine Betrachtungsweise im Tocquevilleschen Stil hätte begünstigen sollen. Bei der nahezu einhelligen Ablehnung des allgemeinen Wahlrechts seitens der liberalen wie der konservativen Richtung ging es aber nicht darum, ob das Prinzip der Stimmengleichheit und der sogenannten Kopfzahl die unvermeidliche Folgeerscheinung einer bestimmten gesellschaftlichen Grundsituation war. Vielmehr wurde gefragt, inwiefern das allgemeine Wahlrecht als Institu-

tion sich vereinbaren ließe mit staatstheoretischen und anthropologischen Grundsätzen. Mit anderen Worten: die Institution wurde von der gesellschaftlichen Basis abstrahiert und mit ebenso abstrakten Institutionen (dem Staat) oder Ideen (dem Menschen) konfrontiert. So stellte Mohl gegen Tocquevilles optimistische Prognose über die Weiterentwicklung der amerikanischen Demokratie fest, daß die Demokratisierung in den Vereinigten Staaten eines Tages wohl so weit getrieben und übertrieben werden konnte, daß man sogar den Frauen das gleiche Stimmrecht zubilligen würde. Die Tatsache, daß diese Tendenz durch den Eintritt der Frauen in den Produktions- und Erwerbsprozeß bedingt war und also mit einer sich schon abzeichnenden, beruflichen Gleichstellung zusammenhing, wurde übersehen oder nicht beachtet. Entscheidend war das konservative Denkprinzip des in der Seinsordnung begründeten Wesensunterschieds der Geschlechter.

Auch im Methodologischen vollzog sich eine Art Restauration gegenüber dem Vormärz, der eine Blüte gesellschaftspolitischer Studien hervorgebracht hatte. In der wissenschaftlichen Methode entfernte man sich in Deutschland wieder vom Westen und kehrte zum Primat weltgeschichtlicher Ideen und weltanschaulicher Motive zurück. Soweit sich das gesellschaftliche Denken aber behauptete, stand es nicht mehr im Zeichen Tocquevilles, sondern ging vom wissenschaftlichen Sozialismus aus.

Anders war es mit der Rezeption von Tocquevilles Auffassung über die bundesstaatliche Verfassung bestellt. Weitestgehende Zustimmung erfuhr seine These von der Notwendigkeit einer föderalistischen Gliederung der Demokratie, vor allem für den Fortbestand republikanischer Verfassungsformen in einem demokratischen Staat. Auf sie wiesen 1861 mit Nachdruck die „Preußischen Jahrbücher", deren Herausgeber damals noch Rudolf Hayn war, in einer großen Besprechung der Tocquevilleschen Werke hin. Sie bildete von nun an bis zum Ende des Jahrhunderts, bis zu Roschers 1892 erschienener „Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie" einen festen Bestandteil der deutschen politischen Wissenschaften. Die geschichtliche Bestätigung ihrer Richtigkeit wurde von der französischen Entwicklung zum Bonapartismus geliefert.

Die Übernahme dieser Tocquevilleschen These hatte freilich nur

eine theoretische Bedeutung, auch wenn sie politisch ausgespielt werden konnte gegen die sozialistische und sozialdemokratische Forderung nach der „einen großen deutschen Republik". Denn auf Deutschland, das kein demokratischer Staat und ohnehin föderalistisch organisiert war, trafen Tocquevilles Mahnungen und Warnungen vor den Gefahren zentralisierter Staatsgewalt kaum zu. Wenn der sächsische liberale Historiker und Politiker Karl Biedermann in seinem Artikel über die Demokratie, der in der dritten Auflage des Staatslexikons von Rotteck und Welcker 1860 erschienen war, meinte, daß man in Deutschland „in richtiger Einsicht" durch den Einbau föderativer Schranken einer Diktatur vorgebeugt hätte, so atmete zwar dieses Selbstlob Tocquevilleschen Geist, verkannte aber die deutsche Motivation. Denn weder der deutsche Bund noch später das Reich waren zum Zwecke einer Sicherung der Freiheit in einer egalitären Gesellschaft bundesstaatlich gegliedert, sondern der föderative Druck war realistisch bedingt. Dynastische Interessen hatten diesen Aufbau bestimmt, nicht Schutzinteressen der Untertanen gegen eine zentralistische Staatsgewalt.

Mit der deutschen Wirklichkeit vereinbar und für sie von konkreter Bedeutung war eher die Theorie der bundesstaatlichen Gewaltenteilung, die Tocqueville anhand des amerikanischen Beispiels entwickelt hatte. Sie hatte schon in der Frankfurter Nationalversammlung eine große Rolle gespielt und wurde von Georg Waitz in seinen „Grundzügen der Politik" (1862) weitergebildet. Als Waitz'sche Souveränitätstheorie wurde sie weitgehend von der deutschen Wissenschaft übernommen und hat auch die Gestaltung der Reichsverfassung beeinflußt. Mohl pflichtete ihr in der 1872, also gleich nach der Reichsgründung, erschienenen zweiten Auflage seiner Enzyklopädie der Staatswissenschaften bei, hielt sogar in diesem Fall das amerikanische Vorbild wegen der Einheitlichkeit der Außenpolitik für günstiger als das im Reich verwirklichte Modell, wie es sich ihm darstellt.

Zunächst und unter dem unmittelbaren Eindruck Tocquevilles sprach sich auch Treitschke für die bundesstaatliche Gewaltenteilung aus. Nach 1864 überwog bei ihm eine nationalstaatliche Auffassung, die ein deutsches Reich in Form eines durch föderalistische Elemente lediglich aufgelockerten Einheitsstaates erstrebte. Treitschke gelangte dabei zu einer eigentümlichen, durch innenpolitische Motive

bedingten Umkehrung der Ansichten Tocquevilles. Waitz hatte noch in seine Lehre den Gesichtspunkt aufnehmen können, daß ein Bundesstaat eine Garantie gegen Machtkonzentrationen im Zeichen der (theoretisch möglichen) Volksherrschaft sei. Das ließ Treitschke aber nur für Frankreich gelten, wo die schon bestehende Volksherrschaft gezähmt werden und die durch den Bonapartismus verlorengegangene Freiheit zurückgewonnen werden sollte. Für das Reich hingegen sah er in der Stärkung der Zentralgewalt das wirksamste Mittel zur Sicherung der bürgerlichen Freiheiten. Nur eine starke, einheitliche Regierung schien ihm in der Lage zu sein, der von unten kommenden, die Freiheit gefährdenden und bald als gemeingefährlich bezeichneten Bestrebungen Herr zu werden.

In der Frage der Selbstverwaltung ließ der schon im Vormärz sichtbar gewordene Einfluß Tocquevilles nicht nach. In diesem Punkte war die Situation allerdings verwickelter als in Bezug auf die bundesstaatliche Verfassung. Die Verwandtschaft zwischen der Lehre, die in Deutschland vor allem bei Gneist entwickelt wurde, und den Ansichten Tocquevilles erleichterte zwar eine erfolgreiche Rezeption. Diese Ansichten waren so verbreitet, daß es heute nicht mehr gelingt, genau festzustellen, welche Gedanken auf eine Anregung Tocquevilles zurückgingen und welche aus anderen Quellen stammten. Treitschke bezeichnete in seinem Aufsatz über Selfgovernment 1860 sowohl Gneist als auch Tocqueville als für die deutsche Selbstverwaltungstheorie vorbildlich. Doch lagen in der Berufung auf Tocqueville Mißverständnisse. In Deutschland nahm die Selbstverwaltung Formen an, die sich von dem erheblich unterschieden, was Tocqueville vorgeschwebt hatte. Dies war schon dadurch bedingt, daß die deutsche Wissenschaft eine größere Vorliebe für das Modell der aristokratischen englischen Selbstverwaltung des 18. Jahrhunderts hatte als für das demokratische amerikanische Modell. Der wesentlichere Unterschied bestand aber institutionell in der einschneidenden Trennung, die Gneist zunächst, später in noch stärkerem Maße Mohl und Treitschke zwischen der Selbstverwaltung und der Selbstregierung vornahmen. Bei Tocqueville bildeten diese beiden eine Einheit, die die freie demokratische Selbstverwaltung auf der Basis des gleichen Wahlrechts, wie sie Tocqueville in Amerika gesehen hatte, bejaht. Der deutschen Selbstverwaltung fehlten diese demokratischen Tendenzen,

entsprechend dem verwaltungsstaatlichen Charakter blieb sie schon durch die Staatsaufsicht auf das Administrative beschränkt und zeigt noch bis 1918 weithin starke großbürgerlich-feudale Züge.

Typisch dafür war die schon erwähnte Rede des Grafen York von Wartenburg im preußischen Herrenhaus 1868. York konnte sich mit Recht auf Tocqueville als einen Zeugen für die Richtigkeit und Wichtigkeit der kommunalen Selbstverwaltung berufen. Formell meinten beide, Tocqueville und York, das gleiche, denn beiden stand dabei die Notwendigkeit vor Augen, die Beziehungen zwischen dem Einzelnen und dem Gemeinwesen aus der Abstraktion einer reinen Gegenüberstellung herauszunehmen und in einen lebendigen, gegenseitigen Verkehr zu verwandeln. Aber die politischen Intentionen waren entgegengesetzt. Tocqueville ging es im wesentlichen um zwei Grundmotive: einmal galt ihm die Selbstverwaltung als ein weiteres Mittel der Dezentralisation und der Kanalisierung staatlicher Macht; zum anderen, da sie auch Selbstregierung bedeutete, als die unmittelbarste Form der Teilnahme des Bürgers an der staatlichen Macht. Durch sie sollte das Bewußtsein des Bürgers gestärkt werden, nicht einer ihm fremden Obrigkeit zu gehorchen und zu gehören, sondern selbst der Staat zu sein. Tocqueville sah in der selbständigen Kommunalpolitik eine Schule der Freiheit. York hingegen wollte die lebendigere Teilnahme des Bürgers am Staatswirken durch die Selbstverwaltung nicht so sehr als Ausdruck seiner Rechte als vielmehr zur Stärkung und Sicherung seiner Pflichten gegenüber dem Staat verstanden wissen. Ihm ging es darum, daß „das obrigkeitliche Bewußtsein im Volke lebendig und gekräftigt" wird.

Auch hier zeigt sich, wie Tocquevilles Ansichten und seine Absichten dadurch verändert wurden, daß sie zu einem Staat in Bezug gesetzt wurden, in dessen politischer Verfassung die Demokratie nicht vorgesehen war und in dem die von Tocqueville gemeinten gesellschaftlichen Probleme in ihrer schmerzlich-realen Gestalt von den Führungsschichten nicht erfaßt worden waren. Dies betraf vor allem das Problem der Freiheit. Die Freiheit, die die Liberalen und auch die Konservativen im nachmärzlichen Deutschland sich vorstellten, war gar nicht die allgemein politische Freiheit im Sinne der res publica, sondern die sogenannte bürgerliche Freiheit, deren sich nur der Bürger von Besitz und Bildung erfreuen konnte und durfte. Sie beschränk-

te sich im wesentlichen auf die freie Betätigung des Einzelnen in einer vom Staate unabhängigen Sphäre. Ihre Garantierung im Reich stellte ohne Zweifel einen wirksamen Schutz gegen diktatorische Eingriffe der Staatsmacht ins Private dar. Ohne das Korrelat der politischen Freiheit konnte jedoch der Einzelne zwar seine staatsfreie Individualität genießen, seinerseits aber nicht die staatliche Ordnung gestalten.

Es gab aber auch andere soziale Gründe, die eine sinngerechte Übernahme der Tocquevilleschen Ansichten und ihre Anwendung in der deutschen Politik hinderten. Sollte die Festigung der kommunalen Autonomie politisch zu einer Verlebendigung des Staates führen, so diente sie gesellschaftlich durch das Klassenwahlrecht der Sicherung lokaler Interessen privilegierter Schichten. Das gilt vor allem für den Adel auf dem flachen Land. Sie war ihrer Herkunft nach nicht auf einen Ausbau demokratischer Institutionen angelegt; es waren vielmehr Schutzvorrichtungen gegen Demokratisierung vor allem durch die Staatsaufsicht eingebaut. Daher erklärt sich auch der Widerstand, der etwa dem Prinzip der freien Wählbarkeit der Kommunalbeamten nach amerikanischem Modell entgegengesetzt wurde. Mohl sah in seinem „Wahlrecht, Volkesrecht und Politik", dessen drei Bände zwischen 1860 und 1869 erschienen, den Zusammenhang zwischen dem Selfgovernment im Tocquevilleschen Sinne und der Tendenz zur Volksherrschaft über den Weg der kommunalen Selbstregierung. Er warnte vor der Möglichkeit, daß es radikalen Strömungen eines Tages gelänge, die politische und gesellschaftliche Verfassung Deutschlands von unten, von der Gemeinde her aufzurollen. Tatsächlich gehörte es von vornherein zum Programm der „Sozialdemokratie", solange sie noch nicht selbst regierte, in dem politischen Kampf gegen den „Klassenstaat" unten, bei der Wahl der Kommunalbehörden, anzusetzen.

Darin aber lag ein für die Tocqueville-Rezeption folgenschwerer Umstand. Das Prinzip der Selbstverwaltung, wie Tocqueville es verstanden hatte, konnte bei der gesellschaftlichen Struktur des damaligen Deutschland nicht von York, Gneist oder gar Treitschke übernommen werden, sondern dort, wo man es auf den ersten Blick nicht vermuten würde. Friedrich Engels verlangte ausdrücklich die Einführung der vollständigen Selbstverwaltung „nach amerikanischem Muster"

als den ersten, konkreten Schritt zur demokratischen Republik. Und das bedeutete in den Augen der zeitgenössischen Politiker, daß gerade eine Einrichtung, die von Tocqueville gefordert und gefördert wurde als Bremse gegen eine ungehemmte Herrschaft der Massen, nunmehr als Forderung gestellt wurde, um eben die Herrschaft der Massen uneingeschränkt zu verwirklichen. Allerdings hat Engels erst 1891 in seiner Kritik am Entwurf des Erfurter Programms, die in einem Brief an Karl Kautsky vom 29. Juni 1891 zum Ausdruck kommt, sich auf das amerikanische Vorbild berufen, aber das Prinzip der volldemokratischen Selbstverwaltung gehört schon seit Mitte der sechziger Jahre zu den programmatischen Forderungen der Arbeiterbewegung.

Dieser Umschwung der Positionen wirkte sich entscheidend für die Haltung aus, die in Deutschland wissenschaftlich nach 1848 gegenüber Tocqueville in der Frage der Demokratie eingenommen wurde, die sein Hauptanliegen war. Sofern die in der „Demokratie in Amerika" beschriebenen Zustände immer noch den Nimbus der Idealität an sich hatten, bemühte man sich anhand der neuesten Erfahrungen aus den Vereinigten Staaten um den Nachweis, daß die von Tocqueville gesehenen Gefahren auf keinen Fall zu vermeiden waren. Vielmehr wurden sie als unumgängliche Folge der demokratischen Struktur der amerikanischen Gesellschaft hingestellt. Diese Kritik an Amerika führte indessen nicht zu einer Ablehnung der „Demokratie in Amerika" und zu einer Abwendung von Tocqueville, sondern seltsamerweise zu einer Stärkung seines Einflusses. Nur trat nunmehr eine Verschiebung gegenüber dem Vormärz ein: die Tendenz setzte sich bei vielen durch, in Tocqueville nicht einen, wenn auch nur vorsichtigen, Verfechter der Demokratie, sondern ihren Gegner zu sehen. Tocqueville, der ausgezogen war, Europa eine vernünftige Lösung egalitärer Probleme zu lehren, verwandelte sich für einen Teil der deutschen Wissenschaft in einen Warner vor dem demokratischen Verhängnis. Der Akzent wurde auf seine kritischen Bemerkungen und Feststellungen, seine Befürchtungen, seine Zweifel gelegt. Sein gedämpfter Optimismus, seine Hoffnungen, seine für die Demokratie günstigen Folgerungen wurden hingegen verdrängt. Seine so eindrucksvoll begründete, geschichtsphilosophische Bejahung der Gleichheit wurde übersehen. Er galt als der große Liberale, dessen

Lebenswerk auf eine Versöhnung zwischen Liberalismus und Katholizismus (und nicht zwischen Liberalismus und Demokratie!) gerichtet war; oder als der große einsame Aristokrat, der die Demokratie in ihrem Wesen erfaßte und sich daher gegen die Expansion des demokratischen Gedankens stemmte.

Vordergründig wurde die Uminterpretation durch die politische Entwicklung der Wissenschaften in Deutschland erleichtert. Sie trat am deutlichstem dort in Erscheinung, wo die Staatsrechtslehre sich einer geistig liberalen, politisch konstitutionellen und gesellschaftlich konservativen Monarchie verpflichtet fühlte. Im Hintergrund wirkte freilich das kräftigere Motiv, das zur allgemeinen antidemokratischen Einstellung des deutschen gebildeten Bürgertums geführt hatte: die Abwehr der „roten Gefahr", gegen die Fortentwicklung der politischen Demokratie zur sozialen in den Manifesten und Programmen der sich zu Wort meldenden Arbeiterbewegung. Die Sozialdemokratie ließ die von Tocqueville als Leitmotiv der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung dargestellten Forderung nach politischer Gleichheit und Herrschaft der Mehrheit in einem radikaleren, wohl auch ernster gemeinten Licht erscheinen, als dies in den deutschen bürgerlichen Bestrebungen bis 1848 der Fall gewesen war.

In Deutschland entwickelte sich das konstitutionelle System auf der gesellschaftlichen Grundlage von Bildung und Besitz. Es wurde daher befürchtet, daß die demokratische Bewegung, konkret in erster Linie das allgemeine gleiche Wahlrecht, diese Basis zersetzen und sowohl den monarchischen Konstitutionalismus als auch Besitz und Bildung über den Haufen rennen würde. In dieser Sicht war die Berufung auf Tocqueville gegen die Demokratie verständlich. Man erblickte im Sozialismus tatsächlich den Feind aller gottgewollten oder naturgegebenen Ordnung. Die Privilegien, gegen die er anstürmte, galten als heilig und heilsam: in ihnen bestand für das konservative und das liberale Denken die beste Garantie der höheren Kultur, die einerseits als Leistung, andererseits aber auch als Reservat großer Persönlichkeiten und gebildeterer und begüterter Schichten erschien.

Bei Tocqueville ist noch zu bedenken, daß er das Brodeln aus der Tiefe des vierten Standes 1848 noch miterlebt hatte, und nicht den Ausbruch der Pariser Kommune. Die Kommune und das Erstarken eines ausdrücklich die Demokratie verlangenden Sozialismus wurden

die harten Tatsachen, die es als zweifelhaft erscheinen ließ, ob die demokratischen Gefahren wirklich gesteuert werden könnten durch irgendwelche institutionelle Sicherungen liberaler Errungenschaften. Was die Mehrheit, genauer gesagt: was die sich als Vertreterin der Mehrheit fühlende Gruppe versprach, war weder liberale Freiheit noch Kultur noch Genuß, weder Frieden noch Aussparung einer staatsfreien individuellen Sphäre, sondern die Diktatur des Proletariats.

Dies unglücklich gewählte Wort hatte das Bürgertum aufgeschreckt. Nachdem Engels kategorisch erklärt hatte, daß die demokratische Republik die gegebene Form der Diktatur des Proletariats sei, wurde es für das bürgerliche Deutschland schlechterdings unmöglich, sich mit dem Gedanken einer Demokratie zu befreunden. Volksherrschaft, Herrschaft der Mehrheit und Diktatur des Proletariats schienen sehr nahe verwandt zu sein.

Aus dieser Situation ist es erklärlich, daß die hauptsächliche Kritik in Politik und Wissenschaft sich vornehmlich gegen die grundlegende demokratische Einrichtung wandte: gegen das allgemeine Wahlrecht. Es gab auch in diesem Punkte einen auffallenden Zusammenhang, den Mohl sofort anzeigte. Ähnlich wie bei der Selbstverwaltung, wurde auch beim allgemeinen Wahlrecht eine politische Institution, die Tocqueville noch als ein Mittel befriedeter Teilnahme aller am Staatsleben aufgefaßt hatte, von der Sozialdemokratie zu einem Kampfinstrument gemacht. Durch den Stimmzettel sollte der Klassenkampf in die Parlamente hineingetragen werden. Der Stimmzettel sollte also nicht der Integration der Arbeiterschaft in den bürgerlichen Staat dienen, sondern die Revolutionierung eben dieses Staates ermöglichen. Selbst Burckhardt erkannte im „Historischen Fragment" den potentiellen Umsturzcharakter des allgemeinen Wahlrechts und betrachtete dessen Einführung als die legale Zulassung einer „permanenten Revolution".

Die Radikalisierung des demokratischen Gedankens in Deutschland war strukturell bedingt: sie war die unvermeidliche Folge gesellschaftlicher Verhältnisse; ihnen fehlte die Grundbedingung, die für Tocqueville das Fundament eines liberaldemokratischen Versuchs bildete. In Deutschland waren die Voraussetzungen für eine egalitäre Erwerbsgesellschaft amerikanischen Musters gar nicht gegeben. In den östlichen Teilen des Reiches behauptete sich immer noch eine

halbfeudale Ordnung, allenthalben herrschten verfestigte Besitzprivilegien – so daß sich der Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise und Ökonomie vollzogen hatte, ohne daß von Anfang an ein in den sozialen Chancen gleicher Wettbewerb hätte stattfinden können. Die Gleichheit war in den amerikanischen Anfängen ein Naturzustand, in Frankreich wurde sie zumindest 1848 hinsichtlich des Wahlrechts politisch verwirklicht. In Deutschland hingegen bedeutete die Forderung nach Gleichheit eine klare politische und soziale Kampfansage an das natürlich Gewachsene, an das Bestehende.

Die Verteidigung dieses Bestehenden hat nicht dazu geführt, die „Arbeiterfrage" rein politisch durch die Ausschließung der Arbeiterschaft von einer wirksamen Teilnahme an der Staatsführung zu lösen. Vielmehr wurde die Notwendigkeit eingesehen, daß die soziale und wirtschaftliche Lage der Arbeiterschaft schnell gebessert werden müsse. Man hoffte dabei auch, durch eine Besserung der unerträglichen Lebensbedingungen der proletarisierten Massen deren demokratische Impulse und deren allzu waches Interesse für politische Dinge einzudämmen und so die Gefahr einer Revolution abzuwenden.

Bei all diesen Bestrebungen spielte Tocqueville eine beachtliche Rolle. In den „Preußischen Jahrbüchern", deren Herausgabe 1866 Heinrich von Treitschke übernommen hatte, sagte der Historiker Wilhelm Oncken 1867, daß Tocqueville als einziger 1848 „den sozialen Grund der furchtbaren Krankheit" erkannt hatte und gab seine Mahnung weiter, daß nicht nur die Unzufriedenheit der unteren Schichten der Bevölkerung, sondern ebenso sehr die Unfähigkeit der regierenden Klasse einen Umsturz vorbereitet und rechtfertigt.

Tocquevilles Worte wirkten in Deutschland stärker als in Frankreich, teils dank einer größeren Aufgeschlossenheit gewisser konservativer und liberaler Kreise, im wesentlichen aber infolge des Drucks der Arbeiterbewegung, die es in Deutschland nicht wie in Frankreich zu einer Kommune kommen ließ, die sich aber seit Anfang der fünfziger Jahre verhältnismäßig rasch und straff organisierte und bald unmittelbar in den politischen Kampf eingriff. Die Erwägungen, die sich besonnenen deutschen Politikern aufdrängten, hatten eine gewisse Ähnlichkeit mit Tocquevilles Fragestellung. Zugleich verrieten sie jedoch die Verschiedenheit des Weges, den man in der Lösung einzuschlagen gedachte. Tocqueville war seit der 48er Revolution, wohl

auch unter dem Eindruck der von ihm erkannten „Betrügerei", die die Mittelklasse während der Aufstände und danach an den Industriearbeitern verübt hatte, immer mehr zu einem ausgesprochenen Sozialpolitiker geworden. Das Prinzip der sozialen Chancengleichheit wollte er auch auf den vierten Stand übertragen wissen. Hieß es bei ihm in der „Demokratie in Amerika", daß eine egalitäre Gesellschaft die Freiheit sichern könne, so sah er sofort das aktuelle europäische Problem, daß im Grunde nur eine Fortsetzung des alten war, wie man den vierten Stand in den bürgerlichen Staat einbauen und ihn mit der liberalen Demokratie versöhnen könnte. In Deutschland hingegen, nachdem die Demokratie von der Arbeiterbewegung gefordert wurde, fragte man sich, wie man die Demokratie als Konsequenz eben der Arbeiterbewegung verhindern und wie man die Arbeiter dazu bringen konnte, die liberalkonservative Ordnung zu akzeptieren. So Haym, Bluntschli, Mohl, selbst Treitschke, der in Briefen auf eine entschlossene Niederwerfung der politischen Bewegung der Arbeiterschaft drängte und sich dabei auf Tocquevilles starre Haltung gegen die Radikalen berief, die er gleich nach der 48er Revolution eingenommen hatte. Mohl kam in seinem „Staatsrecht, Völkerrecht und Politik" der Arbeiterschaft weit entgegen und bemühte sich ehrlich um einen sozial gerechten Ausweg. Doch selbst Mohls soziales Entgegenkommen hatte mit der eigentlichen Intention Tocquevilles nicht viel zu tun. Auch hier wurde der Franzose richtig verstanden und zugleich gründlich mißverstanden: er wurde richtig verstanden, weil seine Forderung aufgenommen wurde, das sozialistische Drängen rechtzeitig aufzufangen und zu kanalisieren; mißverstanden, weil man darin eine humanitäre Frage sah und sich weigerte, das „Arbeiterproblem" als ein gesellschaftspolitisches zu lösen.

Das gleiche spielte sich ab in der Auseinandersetzung mit dem Mehrheitsprinzip der Sozialisten, gegen das Tocquevilles kritische Einwände ins Feld geführt wurden, ohne zu bedenken, daß die Mehrheit, deren geisttötenden Eigenschaften Tocquevilles Kritik galt, gar nicht die proletarische, sondern die kleinbürgerliche war. Die Mehrheit erschien als eine bloß quantitative Größe, der gegenüber die Qualität einzelner bedeutender Männer und die staatsmännischen und kulturellen Qualitäten der höheren Schichten herausgestellt wurden. Die Einbeziehung weiterer Volksmassen in das politische und kultu-

relle Leben bedeutete in dieser Sicht lediglich ein noch stärkeres Absinken des allgemeinen geistigen Niveaus. Tocqueville hatte nachgewiesen, daß die Herrschaft der mittelständischen Mehrheit der Mittelmäßigkeit zum Siege verhelfen würde. Wollte gar die Lohnarbeiterschaft als Mehrheit herrschen, so stand zu befürchten, daß dies zu einer Verherrlichung des Niedrigen und Pöbelhaften führen würde. So wurden formell falsche Positionen bezogen.

In der Tat erhoben die Sozialisten die Forderung nach dem allgemeinen und gleichen Wahlrecht nicht in dem kleinbürgerlichen Sinne einer politisch-rechtlichen Gleichheit, nicht mit dem Ziel, durch die Stimmzettel die Herrschaft eines formlosen, quantitativ verstandenen Volkes zu errichten und damit das größte Glück der größten Zahl zu verwirklichen. Vielmehr war im damaligen sozialistischen Selbstverständnis die intendierte Herrschaft die eines Volksteils, des Proletariats, das sich mit einer kulturellen, humanistischen Mission ausgestattet wissen wollte. Man sprach eine verschiedene Sprache. Für die einen bedeutete die Herrschaft der Massen das Ende der Freiheit, für die anderen deren Beginn. Aber bei den einen begann die Freiheit mit der freien Entfaltung der Persönlichkeit und endete – wie es bei Burckhardt hieß – in dem höheren Kulturgenuß besonders befähigter Menschen. Bei den anderen begann sie mit der Brechung wirtschaftlicher Abhängigkeit und endete auch humanistisch in der Teilnahme aller an den Kulturgütern.

Es ist müßig zu fragen, inwiefern Tocqueville in der Sozialdemokratie eine Rezeption hätte erfahren können, die unter Umständen seinen Ansichten gemäßer gewesen wäre als bei den Liberalen und den Konservativen. Daß die Verbindung zwischen Selbstverwaltung der Gemeinde und Befreiung vom obrigkeitlichen System auch von Engels gesehen wurde, wurde schon erwähnt. Es finden sich überhaupt bei Marx und Engels sowie bei deren Anhängern, aber auch bei Lassalle, Gedanken Tocquevillescher Prägung. Dabei handelte es sich um Randerscheinungen, um Einzelheiten des politischen Stils. Die Linke schuf ihre eigenen Vorbilder und brachte ein eigenes institutionelles Denken hervor. Sie gab der Synthese von Sozialismus und Demokratie einen Gehalt, der sich schlecht vertrug mit der Auffassung einer freien Erwerbsgesellschaft im Sinne der „Demokratie in Amerika". Für sie war gerade diese Gesellschaftsform die Ordnung, die

überwunden werden sollte. Höchstens wurde sie als Durchgangsstadium zum letzten Ziel betrachtet und nur deswegen bejaht. Der ökonomische Impuls, von dem die damaligen sozialistischen Auffassungen geformt wurden, war nicht die freie Tätigkeit der Landnahme und des unternehmerischen Erwerbs, sondern die Tätigkeit der produzierenden Lohnarbeit.

Wirklich verstanden wurde Tocqueville im Grunde nur von der kleinen Schar bürgerlicher Demokraten, die ständig von der Gefahr bedroht waren, zwischen Konservation und Revolution aufgerieben zu werden. Namentlich Hillebrand sah in der Verwirklichung des Tocquevilleschen Programms die einzige Möglichkeit, den von ihm befehdeten Sozialismus aufzufangen und die Bestrebungen der Arbeiterschaft in die bürgerliche Ordnung einmünden zu lassen. Für die politische Integration aller Volksteile in den Staat durch das allgemeine gleiche Wahlrecht trat der Historiker Georg Gottfried Gervinus, einer der Göttinger Sieben, ein, der sich nach dem Scheitern der Märzrevolution vom gemäßigten Liberalismus entfernt und als entschiedener Demokrat sich der Tocquevilleschen Auffassung angenähert hatte, so in einem Brief an Rudolf Haym 1850 und in der Einleitung zu seiner 1850 erschienenen „Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts". Das gleiche gilt für Biedermann, der im Rotteckschen Lexikon das Zensuswahlrecht nicht gerade für den besten Weg zu einer echten politischen Befriedung und zur gesellschaftlichen Integration hielt und bezeichnenderweise sich gegen Hayms These wandte, daß das allgemeine Wahlrecht schlechthin verwerflich und mit dem Bestand eines geordneten Staates unverträglich sei. Doch begegneten die Demokraten immer wieder einem Einwand, dessen geschichtliche Überzeugungskraft allen vor Augen stand, dem Hinweis auf das Phänomen des Bonapartismus. Dabei war der Bonapartismus keineswegs die unumgängliche Konsequenz der Demokratie, sondern eher bedingt durch die spezifische Form der bloß politischen, sozial gar nicht, institutionell nur unzureichend gesicherten Form der französischen Demokratie. Mohl sprach freilich jedweder Demokratie die Fähigkeit ab, sich zu institutionellen Sicherungen der Freiheit aufzuschwingen.

Vieles, was Tocqueville zu diesem Problem geäußert hatte, konnte als Nachweis einer notwendigen Verkettung der allseitig durchgeführten Gleichheit mit der Diktatur gelten. Wenn freilich Treitschke

und auch Burckhardt die Auffassung, daß proletarische Gleichheitsbestrebungen unvermeidlich in den Caesarismus mündeten, auf Tocquevilles Analysen stützten und überdies durch den Bonapartismus bestätigt fanden, so lag hier wiederum ein Mißverständnis vor. Denn weder hatte Tocqueville an das Proletariat gedacht, noch waren es in Frankreich die auf „Gleichmacherei" drängenden proletarischen Massen, die Louis Bonaparte zum Erfolg verhalfen, sondern die privilegierten Schichten, zu denen auch die Kleinbürger gehörten.

Es gab in Deutschland Gründe genug, praktische politische und theoretische, echte und konstruierte, um sich gegen die Demokratie zu wenden und im Institutionellen das abzulehnen, was Berthold Georg Niebuhr mit einem berühmt gewordenen, immer wieder zitierten Wort das niederträchtige Prinzip der Kopfzahl zu einer Zeit genannt hatte, als Europa das gleiche Wahlrecht noch nicht kannte. Mohl hatte schon 1852 Gervinus heftig widersprochen und in einem undemokratischen Wahlrecht die einzige Garantie eines gesunden Staates gesehen. Biedermanns Erinnerung im Rotteckschen Staatslexikon, daß die deutschen Erfahrungen mit dem allgemeinen Wahlrecht doch nicht so übel seien und daß gerade die gesellschaftliche Verfassung des deutschen Volkes zu keinerlei Befürchtungen hinsichtlich des revolutionären Gebrauchs des Stimmzettels Anlaß gäbe, vermochte nicht viel auszurichten. 1872 bezeichnete Mohl in der zweiten Auflage der „Enzyklopädie der Staatswissenschaften" die Einführung des allgemeinen gleichem Wahlrechts im Reich als einen großen Fehler und führte als Bestätigung seiner Ansichten die „allerübelsten Erfahrungen" der amerikanischen Demokratie an. Haym, der sich in seinen Memoiren als ein Gegner des gleichen Wahlrechts zeitlebens bekannt hatte, schloß sich dieser Ablehnung an, und Treitschke bezeichnete in einem Brief aus dem Jahre 1867 das allgemeine Wahlrecht als ein für Deutschland rohes und frivoles Experiment. Er fügte hinzu: „Noch sind wir ein Volk der Bildung und nicht dazu angetan, uns dem souveränen Unverstand zu beugen."

Im Vormärz schieden sich an Tocqueville die Geister in eindeutiger Weise: er gewann die Sympathie der Demokraten und erntete die Kritik der Antidemokraten. Nachdem neben die „Demokratie in Amerika" ein anderes Werk trat, das ebenso auf zukünftige Entwicklungen wies, das Kommunistische Manifest, schieden sich die Geister

an Tocqueville von neuem, diesmal aber in seltsamer Verschlingung. Er wurde von Freunden und Gegnern der Demokratie in Anspruch genommen und dadurch zu einem für alle geltenden Kriterium der politischen Gesinnung. In der Art, wie man mit Tocqueville umging, wie man ihn interpretierte, zeigte sich die eigene Einstellung zur Demokratie an. Die Geschichte der deutschen Tocqueville-Rezeption nach der 48er Revolution spiegelte zum guten Teil die Geschichte des demokratischen Gedankens in Deutschland wider.

Unter den Antidemokraten war Mohl einer der wenigen, die in Tocqueville wenn nicht den Freund, so doch den Helfer der Demokratisierung erkannten und als solchen einer Kritik unterzog. In dieser Hinsicht änderte Mohl die Haltung nicht, die er schon im Vormärz eingenommen hatte. Gerade an ihm wird aber sichtbar, wie entscheidend die Wirkung des Sozialismus war, wie stark die Massenbewegung, die sich außerhalb der akademischen Welt formierte, in die Arbeit der Wissenschaften eingriff. Hatte Tocqueville erklärt, daß es ein Kampf gegen Gott sei, die Demokratie aufhalten zu wollen, daß man sich vielmehr mit der Gesellschaftsordnung abfinden müsse, die die Vorsehung den Nationen zuweist, so hatte Mohl 1844 sich selbst mit diesem, als schicksalhaft empfundenen Lauf der politischen Dinge abgefunden. Nach 1848 erschien es Mohl eher als eine geschichtliche Aufgabe, einen solchen Prozeß aufzuhalten. In der Weiterentwicklung der amerikanischen Demokratie glaubte er seine Vermutung bestätigt, daß Vermassungserscheinungen wie die Uniformität der Meinungen und die tyrannische Herrschaft des Mittelmaßes strukturell bedingt seien durch die egalitäre Gesellschaft. Der schließliche Zusammenbruch des Geistes in den Vereinigten Staaten galt Mohl als sicher, ihre Rückkehr zur ursprünglichen Anarchie als eine durchaus reale Zukunftsmöglichkeit. Amerika war eben nicht mehr das Land eines ungestümen Aufbaus, sondern zum Schauplatz eines Bürgerkrieges geworden, in dem alle überlieferten Regeln europäischer Gesittung keine Geltung mehr zu haben schienen. Der Sezessionskrieg ließ überhaupt für manche in Deutschland, unter ihnen Mohl, die Tocquevillesche Analyse über Amerika als überholt erscheinen.

Das Fehlen echter Bildung beeindruckte Mohl am stärksten, vor allem weil sie sich auch dort auswirkte, wo nach seiner Ansicht nur gediegene wissenschaftliche Kenntnis und talentierte Arbeit vor ge-

fährlichen Schritten schützte, in den häufigen amerikanischen Diskussionen über Verfassungsprobleme in den amerikanischen Bundesstaaten. Dem deutschen Rechtsgelehrten, der der Gründung eines neuen Staates aus der Improvisation eines Vertrages ohnehin mißtraute, muß es unfaßbar erschienen sein, daß in Nordamerika zufällig gewählte Volksvertreter sich über Verfassungsfragen ausließen und Verfassungsänderungen beschlossen, ohne von dem ganzen Komplex die geringste wissenschaftliche Ahnung zu haben. Für Mohl lieferten die Vereinigten Staaten den strikten Nachweis, daß keines der institutionellen Mittel, die nach Tocquevilles Ansicht in die amerikanische Verfassung eingebaut waren, in Wirklichkeit als Sicherung gegen eine vollständige Demokratisierung ausreichten, um die gesellschaftliche und staatliche Dekomposition aufzuhalten. Nach wie vor bereit, die Größe der Leistung Tocquevilles zu würdigen, konnte Mohl diesem den Vorwurf nicht ersparen, daß er das automatische Anwachsen gerade der negativen Tendenzen einer Demokratie unterschätzt habe.

Der Vorwurf richtete sich nicht nur gegen Tocqueville, sondern auch gegen die deutschen Demokraten, die ihre Hoffnungen auf Amerika setzten und sich immer noch an der „Demokratie in Amerika" orientierten. Er warf ihnen vor, daß sie diese Schrift keineswegs für überholt hielten, sondern für den Grundtext ihres politischen Bekenntnisses. Gegen ihre Beharrlichkeit und vor allem auch gegen die Expansion sozialdemokratischer Gedanken mußte nach Abwehrkräften gesucht werden, die Mohl auch in der Religion zu finden glaubte. Tocquevilles Ansichten über den verwandtschaftlichen Charakter des Christentums und der Demokratie hatten in Deutschland immer mehr an Boden verloren. Biedermann stimmte ihnen zu und ergänzte sie noch mit dem Hinweis auf die demokratisierende Wirkung, die von der Reformation ausging. Mohl ging aber von der deutschen Wirklichkeit der Restauration aus, die weder auf katholischer noch auf evangelischer Seite irgendwelche freundliche Neigung zur Demokratie erkennen ließ. Beide Kirchen verstanden sich als ein Bollwerk der überkommenen sittlichen und staatlichen Ordnung und des alten sozialen Gefüges gegen alle Umwälzung.

Darin hatte Tocqueville, nach Mohl, allerdings recht, daß die Religion in einer Demokratie eine wesentliche Rolle spielt – aber nicht

dadurch, daß sie sich mit der Demokratie versöhnt und deren Auswüchse verhindert, sondern dadurch, daß sie die Demokratie bekämpft. Und so kam Mohl in seinem „Staatsrecht und Völkerrecht" 1862 zur Umkehrung der Tocquevilleschen These: „Wenn auch die Demokratie, wie viele Beispiele zeigen, im ersten Anlauf den Sieg davonträgt, so trägt der kirchliche und religiöse Widerwillen gegen sie doch vieles bei, sie bald unbeliebt zu machen und also ihren Sturz vorzubereiten."

Anders dachte hier Bluntschli, der seine anfänglichen Bedenken gegen einen laizistischen Staat fallen ließ und sich mehr und mehr den Tocquevilleschen Ansichten über die Trennung von Kirche und Staat zuneigte. Dies hing mit Bluntschlis persönlicher politischer Entwicklung vom Konservativen zum Liberalem zusammen, an der Tocqueville maßgeblich mitgewirkt haben dürfte. 1852 hatte er in seinem „Allgemeinen Staatsrecht" noch sehr kritisch zu Tocquevilles Verteidigung der Demokratie Stellung genommen. Besonderen Anstoß erregte bei ihm naturgemäß das Gleichheitsprinzip, dessen Auswirkung er nicht an amerikanischen Erscheinungen gemessen wissen wollte, sondern an den Auswüchsen der Revolution von 1848. Der Wandel trat aber bald ein und trug schon 1857 seine Früchte im „Staatswörterbuch", in dem nicht nur eine positivere Beurteilung der Teilnahme des ganzen Volkes im Staate zum Ausdruck kam als bei Mohl, sondern auch der Gedanke aufgenommen wird, daß der Versuch, demokratische Bestrebungen zu unterdrücken, sich im Grunde gegen „die ganze Bewegung der Zeit" und der kulturellen Entwicklung wende. Selbst in der sozialen Problematik kam er den Versöhnungstendenzen Tocquevilles sehr nahe, auch wenn er, von der Beständigkeit der Monarchie in Europa überzeugt, diesen Tendenzen eine eindeutig monarchistische Wendung gab und nicht erkannte, daß das Problem des vierten Standes ein gesellschaftliches Strukturproblem war, was Tocqueville gesehen hatte.

In der „Geschichte der neueren Staatswissenschaften", die 1864 erschienen war, schloß sich Bluntschli der Grundthese von Tocquevilles liberaler Demokratie an, daß in der modernen Gesellschaft „die Freiheit sich nur auf die Gleichheit stützen" könne und daß es dem modernen Menschen aufgegeben sei, in der Gleichheit die Freiheit aufrechtzuerhalten. Wenn aber die Versöhnung von Gleichheit und

Freiheit, die für Deutschland in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die doppelte Aufgabe bedeutete, sowohl die Verbindung von Liberalismus und Demokratie zu erneuern als auch die Arbeiterschaft in den bürgerlichen Staat einzugliedern, als die von Tocqueville gestellte Aufgabe galt, so mußte Bluntschli in der „Geschichte der neueren Staatswissenschaften" freilich zu dem Schluß kommen, daß Tocquevilles Einfluß auf die Deutschen „spürbar, aber unbedeutend" gewesen sei.

Wenn indessen Tocqueville ein Vorkämpfer der Freiheit gegen egalitäre Bestrebungen und ein Warner vor der Demokratie war, so konnten sich viele deutsche Politiker der nachmärzlichen Zeit als seine Schüler und Nachfolger betrachten. In diesem Sinne erklärten 1861 die „Preußischen Jahrbücher" in der schon erwähnten Besprechung der ersten französischen Gesamtausgabe der Werke Tocquevilles, daß dieser unwirksam im eigenen Vaterlande geblieben sei, aber um so mehr auf die Entwicklung der politischen Ideen in Deutschland eingewirkt hätte. Die Besprechung ging richtig vom Hauptproblem der Freiheit aus und enthielt eine ebenso richtige Wiedergabe der Gedanken des französischen Theoretikers, kehrte jedoch seine Intentionen vielfach um. Es war bezeichnend, daß die „Preußischen Jahrbücher" Tocqueville nur einen einzigen Tadel aussprachen. Zu Unrecht nehme Tocqueville an, daß alle christlichen Völker sich auf dem abschüssigen Wege Frankreichs befänden. Zumindest für die germanischen Nationen sei die Demokratie noch nicht unvermeidlich.

Im Grunde war man in diesen Kreisen stolz darauf, die Demokratie aufgehalten zu haben. Das Deutschland der staatlichen Einigung werde als der auf dem Kontinent noch intakt gebliebene Hort wahrer geistiger Freiheit und höherer Bildung, gegen alle Anarchie und Despotie gefeit, verstanden, als die Verwirklichung der besten Hoffnungen Tocquevilles. Wer Zweifel daran äußerte und das Verhängnis spürte, mußte an sich selbst die Wiederholung der Rolle erfahren, die Tocqueville in Frankreich zuteil wurde. Er konnte den Lauf der Ereignisse nicht mehr ändern und ebenso wenig die Interpretation der Werke Tocquevilles wieder in die alten Bahnen lenken.

Diesen erfolglosen Versuch unternahmen zwei Historiker, die allerdings nur am Rande der großen wissenschaftlichen Welt wirkten: Wegele und der weniger bedeutsame Jaques. Wegele machte 1868 in

der „Historischen Zeitschrift" aus seiner demokratischen Begeisterung für Tocqueville kein Hehl. Aus der „Demokratie in Amerika" hörte er nicht die aristokratische Sorge vor der Ankunft der Massengesellschaft, sondern einen überzeugten Morgengruß an die neue Staatsform heraus. Für Wegele war der Franzose kein Warner vor einem herankommenden Unheil, vielmehr ein „beredter Verfechter der neuen Idee", der durch „wahre Staatsweisheit" dazu bewogen wurde, der geschichtlichen Entwicklung keinen Widerstand entgegenzusetzen, „sondern sie zu leiten, so daß Freiheit und Würde am Ende durch sie gewinne und nicht etwa verliere". Auch Wegele erkannte die Gefahr eines Verlustes der Freiheit. Im Gegensatz zu den „Preußischen Jahrbüchern" aber hielt er nicht viel davon, daß die Wiederherstellung und die Bewahrung der alten Ordnung der beste Weg sei, dem Despotismus vorzubeugen. Es entging ihm nicht, daß ein solcher Weg nur einen Umweg zur Krise darstellen konnte. Die egalitäre Bewegung mußte ja eine sprengende Wirkung ausüben und zu Krisenerscheinungen führen, würde man ihr nicht rechtzeitig institutionelle Kanäle vorbereiten. Wegele stimmte mit Tocqueville darin überein, daß die europäischen Völker nur die Wahl zwischen demokratischen Einrichtungen und Tyrannei, zwischen der friedlichen Herrschaft der größtmöglichen Mehrheit und der uneingeschränkten Herrschaft eines einzelnen hatten.

Auch für den Wiener Heinrich Jaques, einen jüngeren Freund des liberalen Dichters Anastasius Grün, stand Europa vor der Alternative, entweder in eine modern gesteigerte Form des Absolutismus zurückzufallen oder den Schritt in die egalitär-freiheitliche Verfassung zu wagen. 1876 war in Wien seine kurze anspruchslose Monographie „Alexis de Tocqueville, ein Lebens- und Geistesbild" erschienen. Sie war das Fragment einer größeren, nicht mehr zur Vollendung genommenen Schrift über Tocqueville und das moderne Staatsrecht, an der er Mitte der sechziger Jahre gearbeitet hatte. In dieser nahm Jaques eine demokratische Ehrenrettung Tocquevilles vor. Die Schrift klang wie ein Nachruf auf den „modernen, freien Denker und Staatsmann", der Europa einen Weg in die Zukunft gewiesen hatte, von Europa aber nicht gehört wurde.

Europa glaubte freilich inzwischen über die Verbindung der beiden Phänomene Herrschaft und Masse eine Erfahrung gemacht zu

haben, die viele demokratische Hoffnungen zerstörte. Die Pariser Kommune von 1871 schuf in der Tat eine neue Situation, weil man in ihr sowohl die letzte, schreckliche Konsequenz der egalitären Tendenzen der Zeit sah, eine Konsequenz, die Tocquevilles These von der gottgewollten Gleichheit als einen tragischen Irrtum erscheinen ließ, als auch das Resultat des französischen Verzichts auf die Restauration. Die Kommune ergänzte und illustrierte das Kommunistische Manifest mit der Liste der erschossenen Geisel. Zwar wurde die Entstehungsursache des Pariser Aufstandes von Gegnern und Anhängern falsch eingeschätzt, da dieser durch die Belagerung und Aushungerung ausgelöst war. Tatsächlich wirkte die Kommune als Alarmzeichen. Auch Marx hat die exemplarische Bedeutung der Kommune überbewertet, aber in der Analyse ihrer sozialen Ursachen zeigt er sich Tocqueville methodisch verwandt.

Die Gegner der Demokratie fühlten sich durch die Kommune bestätigt. Die Demokraten aber wurden von ihr erschüttert. Selbst ein Demokrat wie Hillebrand, der 1849 am badischen Aufstand teilgenommen hatte, verlor seine Sicherheit und trat den Rückzug von dem Prinzip der Gleichheit auf das Prinzip des Führungsanspruchs von Bildung und Besitz an. Noch 1872 hatte er in dem Werk „Frankreich und die Franzosen" in dem Fehlen einer Selbstverwaltung in Frankreich die mögliche Ursache für das Scheitern der französischen Demokratie erblickt und war so Tocquevilles institutionellen Thesen treu geblieben. In den späteren Schriften über den Sozialismus, nachdem sich die Furcht vor der Massenherrschaft bei ihm gemeldet hatte, begann er zu zweifeln, ob eine freiheitliche Zähmung der egalitären Demokratie sich überhaupt verwirklichen ließe.

Von der Schweiz her wirkten Johann Jakob Bachofen und Jakob Burckhardt auf die deutsche antidemokratische Tocquevilleinterpretation. Bachofen, der zu einem der Wegbereiter des politischen Irrationalismus und damit der Philosophie gehört, die sich vor dem ersten Weltkrieg in Deutschland immer mehr ausbreiten und dem Deutschen Idealismus den Rang ablaufen sollte, trat nicht sehr in den Vordergrund, sondern wirkte zunächst mehr in seiner Fachwelt. Die von Tocqueville als mögliche Gefahr hingestellte, durchgängige Egalisierung hielt er für eine schon gegebene Wirklichkeit, für die spezifische Form der modernen Industriegesellschaft, deren Fähigkeit zur

geistigen Schöpfung und zur Heranbildung eines höheren Menschentums er entschieden bestritt. Dem lagen nicht soziologische Analysen, sondern ideengeschichtliche und kulturphilosophische Thesen zugrunde. Der kulturphilosophisch begriffene Untergang des Guten fiel für ihn zusammen mit dem ökonomischen Untergang des Privatbesitzes.

Diese Identifizierung spielte auch bei Jakob Burckhardt eine wesentliche Rolle, der weniger als der Jurist Bachofen vom Eigentumsrecht ausging als von der durch Eigentum ermöglichten Hervorbringung von Kulturwerten. Burckhardt stimmte Tocquevilles Gedanken von der unvermeidlichen Demokratisierung der modernen Gesellschaft zu. Daraus zog er aber nicht den Schluß, daß also Demokratie eine weltgeschichtliche Aufgabe sei, sondern daß sie das Ende einer wirklich humanen Weltgeschichte darstelle. Das war eine schon fast klassisch gewordene Umkehrung der Tocquevilleschen Intention. In sein Bild vom Kulturmenschen wurden die Massen von der Teilnahme am geistigen Leben ausgeschlossen. Das war eine Reaktion auf die demokratische Mitwirkung der Massen am staatlichen Leben. Auf diese Weise schuf er ein Rangschema, das sich leicht auf den Wert der einzelnen Menschen übertragen ließ und dadurch politisch werden konnte. Seine geistesaristokratische Haltung, in der sich Bildungsbewußtsein, Gelehrsamkeit, Verachtung der Massen und Europäismus sonderlich vermischten, war an sich unpolitisch, wirkte aber politisch.

Dem in einem aristokratischen Ästhetizismus lebenden Burckhardt mußte die Welt, wie sie von Tocqueville dargestellt wurde, in der „feinere Genußwerte" in der allgemeinen Angleichung der Konsumgewohnheiten unterzugehen drohten, als „böse" erscheinen. Was Burckhardt bedroht sah, war allerdings nicht mehr die Hofkultur des „Ancien Régime", sondern die Kultur im Sinne des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Und im gleichen Sinne verstanden wurde von ihm die Privilegienordnung, die er als einzige Garantie für die Sekurität des Kulturgenusses verteidigte.

Durch die Vermittlung Burckhardts, der viel gelesen wurde und hoch angesehen war, wurde zwar nicht Tocqueville selbst, aber sein Gedankengut weiten Kreisen bekannt. Burckhardt konnte aber nur das weitergeben, was er selbst rezipierte: die Kritik an der Demokratie, vor allem an der Zentralisierung, an der Egalisierung sozialer Schich-

ten, an der Schmälerung der individuellen Freiheitssphäre in den Fragen der Bildung, des Geschmacks und des Lebensstils. Die Vermittlung betraf also lediglich die Seite des Mißtrauens und der Ablehnung gegenüber der Demokratie selbst.

Die Abneigung gegen die egalitäre Gesellschaft erreichte bei Burckhardt zuweilen eine Heftigkeit, die man heute existentiell nennen würde. Dies trifft auch für Treitschke zu, der freilich Burckhardts Kulturpessimismus und die aus der Reaktion auf die Moderne entstehende Hinwendung zum katholischen Mittelalter nicht teilen konnte. Kaum ein anderer Deutscher – ausgenommen vielleicht Hillebrandt – fühlte sich zu Tocqueville so hingezogen wie Treitschke. Von einem „Heißhunger auf Tocquevilles Briefe", von einem eingehenden Studium seiner Schriften und von einer steigenden Bewunderung berichtete er 1866 in Briefen an seine zukünftige Frau. In Treitschkes publizistischen Arbeiten erreichte die Rezeption von Tocquevilles „Ancien Régime" äußerlich ihren Höhepunkt, ohne daß sie bei ihm zu wesentlichen Resultaten geführt hatte. Dies gilt vor allem für die von Tocqueville aufgedeckte Problematik. Treitschke nahm sie bereitwillig auf und versuchte, sie auf seine eigene Weise zu lösen. Diese Problematik von gesellschaftlichen Bewegungen und gesellschaftlichen Strukturen entzog sich aber seiner linearen, machtpolitischen Betrachtungsweise. Er war überzeugt, daß die wohlgefügte Ordnung des preußisch-deutschen Staates ausreichen würde, um im allgemeinen „Banausentum einer demokratischen Epoche" und gegenüber dem „demokratischen Widerwillen gegen alle wahrhaft bedeutenden Menschen" den Bestand des kulturellen Erbes, die geistige Freiheit und große geniale Leistungen zu sichern. Das Bekenntnis zu diesem Staat brachte Treitschke in ein positives Verhältnis zum Großstaat, dessen Vorteile er in dem Aufsatz über die Freiheit 1861 gegen das von Tocqueville ausgesprochene Mißtrauen verteidigte. Dieser Großstaat beruhte für ihn auf einer sittlichen Idee und war nicht der von Tocqueville gemeinte großräumige politische Zweckverband. Er war ein Organismus und keine Organisation, eine beseelte Wesenheit und nicht der Koordinierungsapparat einer demokratischen Massengesellschaft.

Die in den Briefen erwähnte, intensive Beschäftigung mit Tocqueville hing mit Treitschkes eigenen historischen Arbeiten über französische Geschichte zusammen. Zwischen 1865 und 1871 erschien

„Frankreichs Staatsleben und der Bonapartismus", ein Werk, in dem die häufigen Hinweise auf Tocqueville nicht darüber hinwegtäuschen können, daß der Franzose für den Deutschen ein Autor war, auf den er sich berief und den er zur Unterstützung eigener Thesen heranzog, aber keine Autorität, von der er sich hätte wirklich bestimmen lassen. Dabei hielt Treitschke subjektiv Tocqueville für seinen Lehrmeister und sich für den adäquaten Schüler, mit dem er sich in der Kritik an der französischen Entwicklung einig fühlte. Sein negatives Urteil über das französische Staatsleben enthielt eine Wendung, die bei einer oberflächlichen Betrachtung mit Tocquevilles Ansichten durchaus übereinzustimmen schien. Treitschke führte die französischen Mißstände und das Verhängnis des Bonapartismus zum Teil auf den französischen Nationalcharakter zurück. In Wirklichkeit aber hatte Tocqueville die Laster der französischen Nation als Laster der als Nation, als Gesamtkörper auftretenden französischen Gesellschaft verstanden. Was bei ihm primär die Folge gesellschaftlicher Ursachen war, wurde bei Treitschke zu einer Auswirkung nationaler Wesenszüge. Bei Treitschke schwang auch viel patriotischer Stolz mit: wie anders gegenüber dem korrupten, Europa korrumpierenden Frankreich stand das der Einigung zustrebende Deutschland da im Glanze seiner reichen politischen und administrativen Gliederung, die den föderalistischen Vorstellungen, wie er sie verstand, sehr nahe zu kommen schien.

Die „Demokratie in Amerika" galt Treitschke nicht als überholte, sondern als authentische Quelle, um die zukünftige Entwicklung der transatlantischen Republik zu erkennen. In diesem Punkte widersprach er Mohls düsteren Prognosen. So sehr er mit diesem in der Auffassung übereinstimmte, daß eine demokratische Verfassung und die demokratische Herrschaft des Mittelmäßigen zu keinem guten Ende führen würde, glaubte er gerade für Nordamerika eine Ausnahme machen zu können. Die von ihm angegebene Begründung hatte jedoch mit der Analyse Tocquevilles nichts mehr zu tun. Das wesentliche lag für Treitschke nicht in der gesellschaftlichen Bedeutung der Institutionen, die in Nordamerika einem Bonapartismus entgegenwirkten und der Anarchie steuerten. Bestimmend war ihm vielmehr die Zugehörigkeit Nordamerikas zum germanischen Volksbereich. Die „erschreckende Korruption und Rohheit" des jungen amerikanischen Lebens leugnete er nicht, allein ihm war das Vorherrschen des germa-

nischen Elements, das sich übrigens mit der protestantischen Religiosität verband, die Basis einer politisch und kulturell günstigen Entwicklung. Zwar waren die Vereinigten Staaten eine Demokratie, in erster Linie aber waren sie für ihn eine „große germanische Republik", gleichsam die republikanische Ausgabe des Reiches auf einem anderen Kontinent. So sagte er in dem Aufsatz „Parteien und Fraktionen" von 1871 der nordamerikanischen Demokratie eine glänzende Zukunft voraus. Er trennte sich aber von Tocqueville, wenn er sagte, daß nicht die Vereinigten Staaten und Rußland die zwei großen Kristallisationspunkte der kommenden Geschichte seien, sondern die Vereinigten Staaten und Deutschland, „die modernsten Staaten, die beiden jugendkräftigen Träger germanisch-protestantischer Gesinnung."

Was aber Europa betraf, blieb Treitschke seiner antidemokratischen Einstellung treu. In der wissenschaftlichen Darstellung demokratischer Staats- und Verfassungsformen hielt er sich, vornehmlich in den Vorlesungen über Politik 1876/1893, eng an Tocqueville. In der emotionalen und politischen Abwehr gegen demokratische Bestrebungen, gegen Mehrheitsbegehren und Gleichheit entfernte er sich von ihm erheblich. Der konservative Machthistoriker traf sich im diesem Punkte mit dem liberalen Kulturhistoriker aus der Schweiz.

1892 erschien Roschers „Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie", in der auch die „Demokratie in Amerika" erwähnt wurde. Roscher, Begründer der alten Historischen Schule der deutschen Volkswirtschaftslehre, hatte schon 1856 sich mit dem Werk Tocquevilles beschäftigt. In seiner Schrift „Kolonien, Kolonialleben und Auswanderung" hatte er als Nationalökonom Tocquevilles Beobachtungen ergänzt, indem er die ökonomische Tendenz zu hochkapitalistischen Wirtschaftsformen aufzeigte. Er stellte dies sowohl hinsichtlich des Primats reiner, vom eigentlichen Lebensgenuß schon abstrahierender Erwerbsinteressen – Arbeit um der Arbeit willen, Erwerb um des Erwerbs willen – als auch des Vordringens eines streng ökonomischen Rationalismus fest. Das waren Beobachtungen, die den Ansatz zu grundlegenden Korrekturen des Tocquevilleschen Amerika-Bildes enthielten: war Nordamerika hochkapitalistisch, so hatte es wohl eine Richtung eingeschlagen, die es von dem Fundament der égalité de condition wegführte. Die Tocquevillesche Analyse war für Roscher überholt und damit uninteressant geworden. In sei-

ner Naturlehre setzte sich Roscher weiterhin mit Tocqueville auseinander, aber am kulturkritischen Rand des eigentlichen Problems. In dem Hinweis auf einige, geringfügige Fehlurteile des Verfassers der „Demokratie in Amerika” lag nur noch eine freundliche Erinnerung.

Die Schlußbilanz des Jahrhunderts ist negativ. Von einer Einwirkung Tocquevilles auf die deutsche politische Literatur kann um 1900 nicht mehr gesprochen werden, sofern man unter Einwirkung nicht die bloße Kenntnisnahme, die gelegentliche Erwähnung und die Benutzung vorliegenden Materials versteht, sondern primär das Weiterwirken einer Erkenntnis, die Weiterbehandlung der von Tocqueville aufgedeckten Problematik und die Weiterverfolgung und Vertiefung der vorgeschlagenen Lösungen. Dafür bestand im gesicherten und geordneten Reich mit seiner wirtschaftlichen Blüte kein Bedürfnis mehr. Das Interesse für Tocqueville erlosch in dem Moment, in dem die Demokratie für das Wilhelminische Deutschland aufhörte, aktuell zu sein.

Trotzdem wies in dieser Zeit ein Gelehrter erneut auf die Bedeutung der Analysen Tocquevilles und auf die Richtigkeit seiner geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussagen mit einer Entschiedenheit hin, die an den Beifall des Vormärz erinnert. Allerdings war dieses Wiederaufleben von nur kurzer Dauer und fand nicht mehr im Bereich politischer Wissenschaften statt, sondern jenseits aller Politik im Element geistesgeschichtlicher und geisteswissenschaftlicher Forschung bei Wilhelm Dilthey.

Die erste Würdigung Tocquevilles durch Dilthey erfolgte 1895/96 in der Erwiderung auf Windelbands berühmte Straßburger Rektoratsrede über Geistes- und Naturwissenschaften. In seiner Antwort auf Windelbands These, die in der Geschichte im Gegensatz zu den nach allgemeinen Gesetzen forschenden Naturwissenschaften eine Wissenschaft vom Besonderen sah, ging es Dilthey im wesentlichen um zwei Punkte. Es galt einmal, „die Gleichförmigkeit in dem Wirken geschichtlicher Kräfte auf die geschichtlichen Einzelerscheinungen” als einen der gegenständlichen Ziele der historischen Forschung aufzuzeigen; zum anderen sollte klargelegt werden, daß die historische Erkenntnis eine Analyse der Verzahnung voraussetzt, die zwischen einer geschichtlichen Erscheinung und den dahinter wirkenden ursächlichen Bedingungen besteht. Dies bedeutete in beiden Fällen, daß

Geschichte als Wissenschaft immer über die Abstraktion des Besonderen hinausgeht bis zur Einsicht in die Konkretion breiterer Zusammenhänge, und daß also auch die Geschichtswissenschaft, wie die Naturwissenschaft, durch die Einzelerscheinung hindurch zum Allgemeinen vorstößt. Politische Ereignisse können als einfache unverbundene Reihenfolge von Handlungen betrachtet werden. Man kann aber auch geschichtliche Strukturen herausschälen, die die Ereignisse bedingen. Man kann eine Verfassung rein institutionell in ihrer rechtlichen Isoliertheit begreifen, man kann sie aber auch „in Relation zu den Naturbedingungen und den historisch-gesellschaftlichen Faktoren" analysieren. „Von Aristoteles ab bis auf den großen Analytiker Tocqueville und seine Nachfolger sind Staatsverfassungen ... und Krisen des staatlichen Lebens einer solchen Analyse unterworfen worden."

Als Dilthey später an die Systematisierung seiner historiographischen. Ansichten ging, bot sich ihm wieder die Methode Tocquevilles an, als Vorbild für die Ausarbeitung geschichtlicher Strukturen durch die Analyse des empirisch gegebenen Materials. Der 1910 erschienene „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" enthielt eine glänzende Darstellung des Wirkens Tocquevilles, in der dieser als der größte unter allen Analytikern der politischen Welt seit Aristoteles und Machiavelli bezeichnet wurde. Gewiß war dieser Hinweis wichtig, denn er brachte den Einzug Tocquevilles in die deutsche Philosophie. Seine Bedeutsamkeit freilich soll nicht überschätzt werden. Neu war das, was Dilthey über Tocqueville sagte, ohnehin nicht. Vielmehr faßte er in einem allerdings großartigen Urteil zusammen, was eine ganze Reihe von Gelehrten vor ihm über Tocqueville und seine Werke geschrieben hatte. Diese Gelehrten hatten Tocqueville nicht nur zu würdigen, sondern ihn auch in den wissenschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen zu benutzen verstanden. Diltheys Hinweis blieb aber auch ohne nennenswerte Wirkung. Die Grau in Grau malende Philosophie hatte am Ende einer Epoche die Gedanken der Epoche noch einmal in einen Begriff gefaßt. Dilthey konnte nicht den Anfang einer Entwicklung bilden, denn er stand am Ende einer Entwicklung. Aber Diltheys Zeugnis für Tocqueville blieb selbst dort ohne Wirkung, wo sie am ehesten hätte unmittelbare Früchte tragen können: in dem Problemkreis des Histo-

rismus. Weder Troeltsch noch Meinecke nahmen diese Anregung auf. Die deutsche Philosophie beschäftigte sich nicht mehr mit Politik, seitdem Hegel verdrängt war und das politische Problem sich in die Soziologie verlagert hatte. Die Ursache, daß Tocqueville vergessen wurde, lag tiefer in einer gewissen Blindheit der deutschen Wissenschaft im Bismarckschen Reich gegenüber modernen sozialen Erscheinungen. Man sperrte sich gegen das politische Denken ab und man sparte dadurch den Raum aus für die nachstoßende politische Romantik.

Als „das erste wahrhaft philosophische Buch über politische Geschichte" bezeichnete auch der Schweizer Historiker Eduard Fueter, der gleichzeitig viele Jahre hindurch Mitglied der Redaktion der „Zürcher Zeitung" gewesen war, in seiner „Geschichte der neuen Historiographien", die 1911 erschienen war, Tocquevilles „Ancien Régime". Fueter ist der letzte Autor deutscher Sprache vor 1945, der die überragende Bedeutung Tocquevilles sieht. Seine Anerkennung bestätigt das Urteil Diltheys, sie galt in erster Linie, wie bei Dilthey, der historiographischen Methode und den geschichtsphilosophischen Perspektiven, nicht aber dem staatsphilosophischen Gehalt und den spezifisch politischen Erkenntnissen.

Was Deutschland betrifft, waren die Mängel der Rezeption erstaunlich. Die moderne politische Romantik holte sich ihre antidemokratischen Argumente gerade aus der verkehrten Interpretation der Ansichten Tocquevilles – das gilt beispielsweise für Spenglers „Untergang des Abendlandes". Diese verkehrte Interpretation reicht tief bis in die Weimarer Zeit hinein. Gegen diese Tendenzen reichte es kaum aus, daß vor dem ersten Weltkrieg stellenweise auch Tocquevilles gedacht wurde. Was Ferdinand Tönnies in einem 1913 erschienenen Aufsatz, „Soziologie und Universitätsstudium", von der unwissenschaftlichen, rein politischen Feindseligkeit der akademischen Lehrer gegenüber dem wissenschaftlichen Sozialismus sagt, gilt im Grunde auch für das Vergessen Tocquevilles. Die Vogel Strauß-Manier zeigt sich nicht nur bei dem Bürger auf der Straße, sondern wird auch zur Eigentümlichkeit großer Teile jener Wissenschaft, die politisch sein sollte, aber sich entpolitisiert hatte.

Jellinek hob in der „Allgemeinen Staatslehre" Tocquevilles Lehre von der Kontinuität der staatlichen Struktur, die er im „Ancien

Régime" entwickelt hatte, mit betonter Anerkennung hervor. Sombart bemerkte in seinem Buch über den Kapitalismus 1903, Tocqueville hätte das Erwerbsprinzip als die ökonomische Existenzweise der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft aufgedeckt; 1911 wies er darauf hin, Tocqueville hätte schon in der „Demokratie in Amerika" die sozialpsychologische und sozialökonomische Verfassung des Trägers der bürgerlichen Demokratie richtig beschrieben.

Es ist bezeichnend, daß um diese Zeit ein Mann, der dem Wissenschaftsbereich Tocquevilles ferner stand, ein Rasseforscher, Tocqueville vor der Vergessenheit bewahren wollte. Karl Ludwig Schemann, Gründer der Gobineau-Gesellschaft, war erst über Gobineau zu Tocqueville gestoßen und hatte 1908 in Paris den Briefwechsel zwischen Tocqueville und Gobineau herausgegeben. In einem Freiburger Vortrag von 1911, der auch im Druck erschienen ist, klagt er über das mangelnde Interesse der Deutschen an Tocqueville, einem Großen, „der gar nicht genug unter uns gepflegt werden" konnte. Schemann hat in seinem Vortrag nichts Wichtiges oder Neues über Tocqueville zu berichten gewußt. Dazu wäre er auch geistig nicht in der Lage gewesen. Er strengte sich an, eine Verbindung zwischen dem Antidemokratismus Gobineaus und den Ansichten Tocquevilles zu konstruieren und fand einen Ausweg in der Auslegung, daß man in dem ersteren den mutigen Richtigsteller der Lehre des letzteren zu sehen habe. Aber Schemann wußte immerhin, daß Tocqueville die amerikanische Demokratie als „geglückte Synthese von Freiheit und Gleichheit" bejaht hatte.

Völlig aus der Perspektive der deutschen konstitutionellen Monarchie als dem vorbildlichen Staat beurteilte der Nationalökonom Wilhelm Hasbach in seiner 1912 erschienen Schrift „Moderne Demokratie", die damals als Standardwerk angesehen wurde, diese und damit auch Tocqueville. Denn Hambach nahm die nachmärzliche rechtsliberale Tradition wieder auf, in Tocqueville einen Gegner der Demokratie zu sehen. In Hasbachs Darstellung trat noch deutlicher als bei Roscher in Erscheinung, wie weit Tocqueville aus seiner früher dominierenden Stellung zurückgedrängt worden war. Hatte Bluntschli von der „Demokratie in Amerika" als von dem „grundlegenden Buch der Demokratie überhaupt" gesprochen, so hieß es bei Hasbach, es handele sich um „ein über die amerikanische Demokratie in den

Jahren 1835 und 1839 erschienenen Werk", das „noch heute lesenswert" sei.

Hasbach sah seine politische Aufgabe darin, die Demokratie von allen anderen politischen Richtungen zu isolieren. Er griff in gleichem Maß die Liberalen an, die sich demokratischen Tendenzen gegenüber aufgeschlossen zeigten, und die Marxisten, weil diese den Sozialismus mit der Demokratie verbunden hatten. Vor allem aber kam es ihm auf die saubere und scharfe Trennung von zwei Prinzipien an, in deren harmonischer Einheit Tocqueville das Fundament einer befriedeten zukünftigen Gesellschaft erblickt hatte: Freiheit und Gleichheit. Diese Trennung entsprach freilich im gesellschaftlichen Bereich der realen Situation des Bismarckschen Reiches. Auch spürte Hasbach nicht, daß diese Situation zu anderen Formen hindrängte. Tönnies hat sich in seinem Aufsatz „Zur Soziologie des demokratischen Staates" 1923, in dem er auch Hasbachs Buch besprochen hat, über die Ahnungslosigkeit Hasbachs erregt, mit der über politische und soziale Phänomene damals geurteilt wurde. Der Verfasser der „Modernen Demokratie" sah aber keine Phänomene, sondern nur Prinzipien, keine Ereignisse, sondern Normen. Seine rein institutionelle und ideengeschichtliche Betrachtungsweise reichte nicht aus. Er stellte einfach das Credo der Demokratie: „Würde des Menschen, Gleichheit der Individuen, Unabhängigkeit", und das des Liberalismus: „Wert der Persönlichkeit, Segen der Ungleichheit, Freiheit" einander gegenüber. Die Frage war aber, ob nicht gesellschaftliche und politische Bedingungen zu einer Synthese scheinbar sich widersprechender Ideen zwingen würden. Tocqueville hatte selbst nicht aus einem Herzenswunsch, sondern aus Einsicht der Einheit von Freiheit und Gleichheit zugestimmt.

Im vorigen Jahrhundert hat es zwei Propheten der modernen Massengesellschaft gegeben, so verschieden sie auch sein mochten: Tocqueville und Marx. Von einem Einfluß beider auf die praktische Politik im Bismarckschen Deutschland konnte nicht die Rede sein, aber auch der Kreis jener, die ihre Erkenntnisse wissenschaftlich erfaßten und weiterbildeten, war sehr klein.

Daß Tocqueville für Deutschland verschollen war, zeigte sich nicht nur in der Publizistik. Noch eindrucksvoller war sein Fehlen bei den Verfassungsdiskussionen kurz vor und nach dem Zusammenbruch des

Kaiserreichs. Gerade die Verhandlungen über die neue Konstitution in der Weimarer Nationalversammlung zeigen, wie man verfassungspolitisch in gesellschaftlichen Kategorien zu denken vermochte.

In der politischen Literatur blieb er ein seltener Gast, auch wenn 1928 endlich ein junger Historiker, Helmuth Goering, unter dem Titel „Tocqueville und die Demokratie" die erste größere deutsche Monographie über ihn verfaßte. Goering bemühte sich redlich um eine saubere und zusammenfassende Darstellung von Tocquevilles Werken und Ansichten, von seinem Leben und seinem geistigen Werdegang. Er spürte den Einflüssen nach, die bei ihm wirkten. Das Buch reichte aber nicht aus, um die Bedeutung Tocquevilles klar werden und seine Wichtigkeit für das Selbstverständnis der jungen Republik bemerken zu lassen. Kennzeichnend ist die Frage des Verfassers am Schluß seines Berichts, ob nicht die absolute Herrschaft eher in der Lage sei, die Probleme der Massengesellschaft zu meistern. Fünf Jahre davor war Tönnies in dem schon genannten Aufsatz „Zur Soziologie des demokratischen Staates" auf Tocqueville eingegangen. Er sorgte für die Klarstellung, daß es für Tocqueville zwischen der eigentlichen Demokratie und der bürgerlich-liberalen Staatsform keinen wesentlichen Unterschied gäbe. Ein halbes Jahrhundert früher hatte man um diese Interpretation heftig diskutiert. Tönnies hat die Bedeutung Tocquevilles als politischem Denker und den Sinn seiner Thesen erkannt. Aber auch dieser Anstoß vermochte nichts auszurichten. Unzählige lasen nach wie vor in Diltheys „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", daß Tocqueville einer der größten Analytiker des politischen Lebens sei. Die wenigsten werden gewußt haben, wen Dilthey meinte.

In der vierten Auflage selbst des Handwörterbuchs der Staatswissenschaften, die zwischen den beiden Weltkriegen erschienen war, fehlte der Artikel über Tocqueville. Wohl aber findet man in der fünften Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft, und zwar im fünften Band, dessen Vorwort das Datum vom 30. September 1932 trägt, einen Artikel über Tocqueville von dem Münchener Kommunisten Hans Rheinfelder, der sich mit philologischen Fragen publizistisch beschäftigt hat. Dieser Artikel zeigt trotz seiner Kürze, daß Rheinfelder Tocquevilles Einstellung zur Demokratie richtig erfaßt und dessen Bedeutung als politischer Denker auch für seine eigene

Zeit erkannt hatte: „Aber gerade auf Erscheinungen der Zeit nach dem Weltkrieg fällt von den Gedanken Tocquevilles her ein unheimlich klares Licht. Die Revolutionen am Ende des Krieges, die Zentralisationsbestrebungen in Deutschland, die Arbeitslosenfrage, der Bolschewismus usw. muten wie letzte Folgerungen aus Tocquevilles Beweisgängen an."

Nachdem Deutschland 1933 vor die nach Tocqueville einzig mögliche Alternative zwischen demokratischer Freiheit oder caesarischer Tyrannei gestellt war und sich entschieden hatte, erschien 1935 zum ersten Mal wieder Tocquevilles Arbeit, wenn auch nur in Auszügen, in deutscher Sprache. Der Herausgeber war ein Emigrant, das Buch war in der Schweiz gedruckt. Es handelt sich um Albert Salomons „Autorität und Freiheit", Schriften, Reden und Briefe. Sie wurde gleich von zwei Zeitschriften verschiedenen Temperaments, „Hochland" und „Die Hilfe", zum Anlaß genommen, um Tocqueville wieder ins Gespräch zu bringen. Durch die mit Rücksicht auf die Zensur vorsichtige Diktion der Aufsätze drang keine klare Stellungnahme durch.

In diesen Besprechungen, die allein durch die Zensur gehemmt waren, tritt wieder die Interpretationsspaltung in Erscheinung. „Die Hilfe" meinte, für Tocqueville sei die Demokratisierung als notwendiges Übel erschienen, während das „Hochland" behauptete, sie sei in den Augen Tocquevilles kein unbedingt notwendiges Übel gewesen. Nach der „Hilfe" waren das Geschichtsbild und die wissenschaftlich-politischen Ansichten Tocquevilles von seiner Religion geprägt. Das „Hochland" hingegen war der Auffassung, daß Tocqueville zweifellos im Privatleben ein gläubiger Katholik gewesen, daß aber diese Glaubenshaltung ohne Einfluß auf seine wissenschaftliche und politische Einstellung geblieben sei. Die Wirkung dieser Tocqueville-Rezension darf man nicht überschätzen. Ob sie bloß geduldet wurde, läßt sich heute nur schwer feststellen. Im Dritten Reich war kein Platz für Tocqueville.

Er erlebte aber seine Renaissance nach 1945 auch in Deutschland. Zwar hält sich auch jetzt noch stellenweise die umgekehrte Tocqueville-Interpretation, so zum Beispiel die Winfried Martinis in „Das Ende aller Sicherheit". Aber das blieb eine Ausnahmeerscheinung. Auf dem Umweg über die caesarische Tyrannei und ihr katastrophales

Endes kam es auch in Deutschland zur Auflösung der feudalen und gesellschaftshierarchischen Struktur. Erst jetzt waren die gesellschaftlichen Voraussetzungen gegeben, die ein volles Verständnis Tocquevilles und die Erkenntnis seiner Bedeutung zuließen. Keineswegs wurde Tocqueville etwa nur wieder aktuell wegen seiner viel zitierten Prognose am Schluß seines Buches über die zukünftige Weltmachtstellung der Vereinigten Staaten und Rußlands, die eingetreten war. Im Grunde war diese Prophezeiung, die Realität geworden ist, lediglich eine Randbemerkung, in der Tocqueville eindrucksvoll die Alternative zwischen freiheitlicher Demokratie und caesarischer Tyrannei gestellt hatte. Aber das Wesentliche, auch seine wissenschaftliche Methode, begegnete nur noch historischem Interesse, denn sie hatte sich schon vorher weitgehend durchgesetzt. Man erkennt heute im allgemeinen an, daß Tocqueville in der Analyse historischer Phänomene und ihrer Beurteilung auf Grund dieser Analysen richtig verfahren hat. Das gleiche gilt für seine geschichtsphilosophischen Resultate. In das Zentrum des wissenschaftlichen Interesses wirkte aber sein politisches Denken.

Weder „Hochland" noch die „Hilfe" erkannten die volle Tragweite des neu entdeckten Autors. Und dennoch war Tocquevilles Zeit in Deutschland angebrochen. Viele müssen es gespürt haben -- nicht aus literarischem Interesse noch aus Gründen staatstheoretischer Auseinandersetzungen. Vielmehr war eines der Hauptprobleme, mit dem Tocqueville sich beschäftigt hatte, die Despotie in der Massengesellschaft, eine harte Wirklichkeit im Leben der Deutschen geworden.

Vorträge über den deutschen Idealismus

Aus dem Italienischen von
Babette Margherita Agnoli und Uli Krug

Text in Klammern [ ] bezeichnet die Anmerkungen der Übersetzer

Vorbemerkung, vor allem semantisch

Ich danke der Associazione Culturale Italo-Tedesca von Pescia und dem Bürgermeister von Pescia dafür, daß sie mir die Möglichkeit gegeben haben, eine Vortragsreihe über den deutschen Idealismus abzuhalten, die hier in einer wo nötig korrigierten, manchmal erweiterten, niemals aber veränderten Transkription veröffentlicht wird. Es handelt sich hierbei um einen frei gesprochenen, also nicht „vorgelesenen" Text. Ich habe der nicht geringen Versuchung widerstanden, die freie Rede in einen Essay zu übersetzten. Ich bereue dies nicht, auch wenn die Spontaneität zugegebenermaßen auf Kosten der begrifflichen Genauigkeit und der rigorosen Akribie gehen könnte. Wiederholungen, die in einem frei gehaltenen Referat unvermeidlich sind, wurden zum Teil weggelassen, ohne daß ganz auf sie verzichtet wird, eben um der freien Rede treu zu bleiben. Da es sich um einzelne Denker handelt, werde ich auch auf historische, biographische und persönliche Aspekte hinweisen, die einem besseren Verständnis der philosophischen Positionen dienen, vor allem aber auch, um dabei die zwar reine, aber auch sehr dünne Luft der streng epistemologischen Darstellung zu vermeiden.

Vorab eine Bemerkung, mit der ich auch in Pescia einleitete: um mich auch terminologisch zurechtzufinden, um von der gewohnten deutschen Rede zu einer Darstellung auf Italienisch überzugehen, habe ich verschiedene italienische Schultexte zur Geschichte der Philosophie konsultiert, angefangen von meiner eigenen alten, simplen Gymnasiastenlektüre, dem Stefanini, bis hin zur weisen und komplexen Ausführung von Abbagnano und Accornero. Das hat mich desorientiert und verblüfft, sei es in Bezug auf die Inhalte, die nicht immer dem entsprechen, was ich von Philosophie weiß und jahrelang gelehrt habe; sei es wegen des Gebrauchs von Ausdrücken und Begriffen, die meines Erachtens alles anderes als zutreffend sind. Ich muß zugeben, daß diese Verblüffung mir letzten Endes von Vorteil war, da ich dadurch die Möglichkeit hatte, mich beim Erläutern unserer Philosophen an die Originaltexte halten zu können. Und daher meine Lesart vor-

bringen zu können, die sich zum Teil von der recta opinio (also der Orthodoxie) der geläufigen Interpretationen entfernt, und die, nur weil sie geläufig und durch das Attest ausgezeichneter Autoren belegt sind, nicht unbedingt auch richtig sein müssen. Um nicht von jenen monographischen Auslegungen zu reden, die die weise Mahnung Spinozas vergessen, sine ira et studio zu philosophieren und sich mit Philosophie zu befassen. Gerade in bezug auf den deutschen Idealismus, vor allem auf Hegel, hat häufig die Ira (also der Zorn) anstelle der Vernunft oder der begründeten Kritik die Feder geführt. Ich werde mich, ohne objektivistische Anmaßungen und ohne den Zwang, vollständige „Systeme" zu erklären, mit dem beschäftigen, was meines Erachtens die hauptsächlichen und problematischen Punkte des Themas sind – was nicht nur nützlicher ist, um philosophische Orientierungen und Schlußfolgerungen zu verstehen, sondern auch, um sich, meinem Vorhaben gemäß, im Denken, Nachdenken und Gebrauch des eigenen Verstandes zu üben.

Also die Originaltexte. Hier kommt es zu einer weiteren Schwierigkeit, die von den italienischen Übersetzungen herrührt, die mir zur Verfügung stehen. Eine Schwierigkeit von eigener, besonderer Wichtigkeit für das Verständnis von Theorien, die an sich bereits ziemlich verwickelt sind. Das meint nicht nur die üblichen philologischen Mißverständnisse, die jeder Übersetzung zu eigen sind, sondern einen entschieden semantischen Aspekt, der dann auftritt, wenn die Übersetzung nicht nur ein Konzept nicht richtig wiedergibt (eine ganz verständliche Sache – ich selber wüßte nicht in jedem Fall, welchen Ausdruck man am besten benutzen sollte), sondern zu einer grundlegenden Veränderung der Bedeutung führt. So passierte es mir des öfteren, daß ich im deutschen Text nachlesen mußte, um den italienischen zu verstehen. Die Schwierigkeit ist doppelt: einerseits der Mangel, inhaltliche Bestimmungen zu klären, oder, anders gesagt, der unübersehbare Bedeutungsreichtum der einzelnen deutschen Ausdrükke; andererseits die Tatsache, daß die Philosophen des deutschen Idealismus sich für ihre komplizierte Terminologie zuweilen einfacher Ausdrücke aus der Umgangssprache bedienten. Dies führt manchmal zu beachtlichen semantischen Streichen. Man erlaube mir, einen dieser Fälle auszuführen, den ich für beispielhaft halte. Lucio Colletti, der sich immer aufs löblichste mit dem deutschen Idealismus befaßt

und sich zugleich über dessen ihm schädlichen Folgen gesorgt hat, bezieht sich in seinen Abhandlungen gerne auf die Originalbegriffe. Und er liefert hin und wieder Übersetzungen, die man als zumindest phantasievoll bezeichnen kann. So wird aus dem hegelschen (und im Deutschen umgangssprachlichen) „zu Grunde gehen" ein „*andar giù*" ['runtergehen], dessen Bedeutung sehr rätselhaft bleibt. Hegel und seine Mitbürger wollen mit dieser Redewendung jedoch nur ausdrükken, daß etwas „*va in rovina*" [ruiniert wird]. Um den semantischen Streich des Wortes „Grund" weiter auszuführen und um die daraus kommenden Schwierigkeiten beim Übersetzen genauer zu verstehen: „auf den Grund gehen" führt zu keinerlei Ruin, sondern bedeutet „*andare fino in fondo ad un problema, ad una situazione*" [ein Problem, eine Situation genau untersuchen]. Wenn man den Artikel wegläßt, und „auf Grund" läuft, verschwinden der Ruin und das Problem: „*ci si arena*" [man strandet] ganz einfach, und dies genauer gesagt „auf Grund", also „*a causa di*" [wegen] einer Sandbank. Wir sehen also die, wenn man so will, dialektischen Besonderheiten einer tatsächlich interessanten Sprache, für die das Weib sächlichen Geschlechts, die Sache aber weiblichen Geschlechts ist. Hin und wieder werde ich auf dieses Argument zurückkommen, um Übersetzungen vorzuschlagen, die stilistisch vielleicht etwas hinken, aber begrifflich richtiger sind.

Ich komme jetzt auf einen Fall, der für die genannten Schwierigkeiten exemplarisch ist: eine vera crux für die Übersetzungen von Hegel nicht nur ins Italienische, sondern in alle europäischen Sprachen. Ich meine den Begriff „bürgerliche Gesellschaft", mit dem ich mich kurz befassen werde, auch weil ihm gewisse, zumindest seltsame Aspekte nicht abgehen. Die „bürgerliche Gesellschaft" der Hegelschen Philosophie des Rechts (ein Ausdruck, der auch von Marx aufgenommen wurde) wird als „*società civile*" [Zivilgesellschaft] ins Italienische, Französische und Englische übersetzt, während Hegel von der „*società borghese*" [bürgerliche Gesellschaft] spricht. Anderswo habe ich die theoretisch-politischen Folgen dieser Übersetzung behandelt, die wie ein Wunder die bürgerliche Gesellschaft, ein historisch genau bestimmte Erscheinung mit spezifischen sozioökonomischen Kennzeichen, in eine „Zivilgesellschaft" eigener Qualität verwandelt, die eine unterschwellig positive, wenn nicht moralistische

Bedeutung hat. Ist nun aber die Gesellschaft, von der Hegel spricht, bürgerlich oder zivil? Und hier erlaube ich mir auszuschweifen. In einer meiner Schriften, die vor einiger Zeit veröffentlicht wurde, befasse ich mich mit den Problemen des „bürgerlichen Staats" – natürlich des bürgerlichen und nicht des „Zivilstaates", was ziemlich lächerlich wäre. (siehe auch mein Buch „Der Staat des Kapitals"). Es wären noch weitere Bemerkungen angebracht, nicht unbedingt wissenschaftliche, aber solche, die zur semantischen Klärung beitragen. Zu meiner Schulzeit in Italien war es üblich, das Sprichwort zu verpönen, das da lautet: „Die Arbeit adelt den Menschen", indem wir hinzufügten, daß sie ihn „dem Tier gleich macht" (vielleicht sagt man noch heute so). Das entsprechende deutsche Sprichwort ist viel treffender und soziologisch gesehen genauer „Die Arbeit adelt, wir bleiben bürgerlich", eben bürgerlich und nicht zivil. Gewisse Gaststätten in Deutschland verkünden, daß sie „gutbürgerliche Küche" bieten (was dem Italienischen „*cucina casalinga*" [häusliche Küche] entspricht), und wieder: bürgerlich, bestimmt nicht zivil.

Um also auf Hegel zurückzukommen: „bürgerliche Gesellschaft" bedeutet bourgeoise Gesellschaft. Hegel hat diese Bedeutung selbst genau bestimmt, dies sicher nicht in seinen Berliner Vorträgen über die Philosophie des Rechts von 1821, sondern in den Heidelbergern von 1817/18, die allerdings wenig bekannt sind, da sie erst 1983 veröffentlicht wurden. Im § 89 der Philosophie des Rechts von 1817/18 liest man also über die „bürgerliche Gesellschaft": „Hier sind die einzelnen Bourgeois, nicht Citoyens". Eine definitive, semantische Erklärung, um die crux zu eliminieren, kommt aus der deutschen Sprache selbst, die zwischen der „bürgerlichen Gesellschaft" und der „*società civile*", genannt „Zivilgesellschaft" unterscheidet. Vielleicht sind es diese semantischen Differenzierungen, die meine andersgeartete Interpretation zur Folge haben.

Wie gewohnt, zitiere ich von Kant aus den Originalausgaben, von Fichte aus der von seinem Sohn Immanuel Hermann Fichte herausgegebenen Ausgabe seiner Werke (Berlin 1835 f.); Hegel aus der vierten Ausgabe der Werke, herausgegeben von einem Verein von Freunden des Verewigten; für Schelling beziehe ich mich auf die Gesammelten Werke (1859 f.), leider ohne Originalzitate, da ich die Werke nicht selber besitze.

Die Übersetzungen aus dem Deutschen stammen von mir, ausgenommen die Paragraphen der „Philosophie des Rechts" von Hegel, Berliner Version von 1820. Die Quellenangabe und die Erklärung der Abkürzungen finden sich im Anhang.

Die Französische Revolution und das philosophische Deutschland

Einleitung

Einige der Schwierigkeiten, denen man sich bei der Behandlung des deutschen Idealismus gegenübersieht, möchte ich gleich zu Anfang erörtern – didaktische, aber auch begrifflich-semantische. Was die Didaktik betrifft, so habe ich ein mir unbekanntes und zudem ungewohntes Publikum vor mir. Ich muß also den Mittelweg finden zwischen einer streng wissenschaftlich-philosophischen Darstellung und einer, die ein mögliches, wenn auch unterschiedliches Vorwissen berücksichtigt. Es handelt sich hierbei nicht um ein qualitatives Problem, sondern um die geeignete analytische und darstellerische Vorgehensweise.

Die begrifflichen Schwierigkeiten rühren daher, daß mein Wortschatz, gerade im Philosophischen, kein italienischer ist. Es geht also darum, auf der Suche nach einer Terminologie, die gleichzeitig korrekt und verständlich ist, jedes Mal die philologisch richtige „Umsetzung" zu finden, sei es auf der begrifflichen, sei es auf der metaphorischen Ebene. Dies ist ein weitreichendes Problem, das jede wissenschaftliche Übersetzung betrifft. Man muß denke nur an den „*senso comune*" von Vico, für den bis heute weder im Englischen noch im Deutschen eine angemessene Übersetzung gefunden worden ist.

Vor allem jedoch stürzte mich die Beschreibung des geschichtlichen Zusammenhangs in Verwirrung, in dem sich der philosophische Gedanke in Deutschland entwickelte. In dieser Einführung werde ich versuchen, dies Problem auf den Punkt zu bringen. Ich meine damit nicht den Leitfaden, der den deutschen Idealismus mit der Aufklärung verbindet und der nie vernachlässigt werden wird. Eine Präzisierung scheint mir dennoch vonnöten. Auf der strikt philosophischen, besser: erkenntnistheoretischen Ebene wird stets der Einfluß der englischen Aufklärung festgestellt. Tatsächlich geht Kant von der von Hume aufgeworfenen Problematik aus. Auch Hegel bestätigt den Einfluß, den die englische Philosophie über das Wissen und die Entwick-

lung der deutschen ausgeübt hat. Aber um direkt vom „Illuminismus" zu sprechen und von seiner geschichtlichen Auswirkung, so denkt das philosophische Deutschland vor allem anderen an die französische Aufklärung. Der aufgeklärte Empirismus von Locke schließt die religiöse Rückkoppelung nicht aus, da er auf die Versöhnung von Vernunft und Offenbarung zielt, und er endete nicht im Materialismus und im Atheismus. Vielmehr finden wir, wie bei Kant so bei Fichte, als Motiv der französischen Aufklärung die Verweigerung jedweder religiösen, ursprünglich offenbarten Form – der sogenannten positiven Religion. Mehr als durch Locke und, auf der politischen Ebene, die englische Konstitutionalität, wurde die Entwicklung des deutschen Denkens ausschlaggebend von Diderot und Rousseau geprägt; vor allem von Diderot, der einen essentiellen Bezugspunkt darstellt, auch hinsichtlich seiner theoretischen Perspektive auf die radikale Veränderung der Gesellschaft. Nicht umsonst berufen sich sowohl Hegel wie Goethe häufig auf Diderot. Diderots Programm: „Denken, um die Art des Denkens zu ändern", tritt bei Lessing wieder zutage, der auf die fundamentale Kraft der Vernunft setzte und für den die hauptsächliche Aufgabe des Menschen nicht so sehr das Erreichen der Wahrheit war als vielmehr „der Versuch, sie zu erreichen". In beiden zeigt sich die wirkliche Hauptsache der Aufklärung, die gleiche, die im deutschen Idealismus immer vorhanden ist, die libido sciendi, die Lust zu wissen (die die Theologie als Hochmut bezeichnet), die in den biblischen Zeiten sich in der „Versuchung" Evas äußerte, das Gute und das Böse zu erkennen – eine Versuchung, die bekanntlich die Geschichte der Emanzipation des Menschen charakterisiert.

Auch wenn aus der rigorosen Verweigerung der positiven Religion in Deutschland die Reduktion der religiösen Transzendenz auf ein moralimmanentes und kulturelles Phänomen wird, bleibt Diderot dennoch immer präsent. Und wenn Kant dazu aufforderte, „den Mut zu haben, den eigenen Verstand zu gebrauchen", dann bezog er sich eindeutig auf Diderots Motto: „Hab Mut und befreie dich aus dem Joch der Religion."

Dieser Leitfaden aber des Zusammenhangs zwischen Aufklärung und Revolution kommt in den Handbüchern und Schultexten völlig abhanden. Zu dieser Verzerrung leisten meines Erachtens auch die kulturelle Gleichzeitigkeit und, zum Teil, die personellen Überschnei-

dungen zwischen Idealismus und Romantik ihren Beitrag. Die deutsche Romantik, die auch politisch war (politische Romantik), stellt die entschiedenste Antwort der Konterrevolution dar, d. h. die Rückkehr zu eben den Prinzipien, die von Aufklärung und Revolution verleugnet wurden: Glaube, religiöses Gefühl, Verweigerung der Vernunft und so fort bis zur Apotheose des Mittelalters und dessen soziopolitischer Strukturen. Die „Blaue Blume" von Novalis vereint sich durch „Die Christenheit oder Europa" (ein Essay von Novalis, an dem Wojtyla sehr viel liegt) mit dem Karlsbader Edikt von Metternich(1819). Die Religion also statt Vernunft und Wissenschaft. Aber Hegel sagt, damit Goethe zitierend: „Verachte nur Verstand und Wissenschaft und hast dem Teufel dich ergeben."

Die geschichtliche Gleichsetzung von Idealismus und Romantik, das Auslöschen ihres Gegensatzes, hat sicher dazu beigetragen, daß die Französische Revolution aus dem Horizont verschwand, in dem der deutsche Idealismus gemeinhin interpretiert wird. Nicht etwa, daß Deutschland politisch an der Revolution mitgewirkt hätte. Auch in Deutschland gab es Jakobiner, so die Mainzer, die entschlossen waren, sich der französischen Republik zu anzuschließen. Nur waren diese Jakobiner zwar fast immer Kantianer, aber sie hatten keine Sansculotten. Auch der Idealismus trägt zum geschichtlichen Hinterherhinken bei, das den mitteleuropäischen Fortschritt gekennzeichnet hat. Deutschland wurde schon damals als auf ökonomischer, politischer, sozialer Ebene „verspätete Nation" bezeichnet. Aber wie Windelband in seinem beispielhaften „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" sagte: gerade in der Zeit seines elendesten politischen Zustandes erreichte Deutschland, dank der Verbindung von Poesie und Philosophie, der Gleichzeitigkeit von Goethe und Kant, ein Niveau des Denkens, das zur kulturellen Veränderung Europas beigetragen hat.

Aber die Französische Revolution war das wesentliche Element dieser Veränderung. Und als ausschlaggebend erwies sie sich auch für den deutschen Idealismus. In den gängigen Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie jedoch scheint die Französische Revolution die ihr eigene philosophische Würde stets zu verlieren, als wäre sie nichts Ernstes und einer theoretischen Beachtung nicht würdig. Dieser Mangel an Aufmerksamkeit ist, im Zusammenhang unseres Themas, mindest unverantwortlich, gerade wenn man bedenkt, daß in

keinem anderen Land die Französische Revolution so gewärtig war und so intensiv nicht nur aufgenommen, sondern auch erlebt wurde, wie in Deutschland. In ihrem tiefsten Sinn erlebt, nämlich dem einer radikalen Umwälzung der soziopolitischen Strukturen, der Denkweise und der Ideenperspektiven. Ein Emblem dafür ist das historische Wort, mit dem Goethe den Sieg des revolutionären französischen Heeres über die alliierten Truppen bei Valmy (29. September 1792) kommentierte, d. h. die „Kanonade von Valmy", deren Augenzeuge Goethe war: „Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen" (Kampagne in Frankreich, vollständige Ausgabe Artemis, 12 Band, 289). Auch Kant war von diesem Sieg begeistert. Wir werden es später sehen. Eine der ersten Abhandlungen Fichtes, von 1793, handelte von der Revolution, und er verteidigte sie gegen alle Vorurteile, um das Urteil der Öffentlichkeit darüber zu berichtigen. Hegel sang der Revolution ein Lob, in entschieden poetischen Tönen, indem er von einem „herrlichen Sonnenaufgang (…), als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen und der Welt nun erst gekommen" sprach (Geschichte der Philosophie, IX, S. 535 f.). Dies bedeutet: während man bei der Behandlung des deutschen Idealismus normalerweise die Philosophie von Gedanken zu Gedanken, von Idee zu Idee, von Begriff zu Begriff, von Person zu Person in einer gänzlich autarken Welt voranschreiten läßt, die nicht mit der Wirklichkeit und ihren tatsächlichen Schwierigkeiten verbunden ist, wurde das philosophische Deutschland seiner selbst als Teil eines geschichtlich-revolutionären Prozesses bewußt und erkannte sich ohne jeden Vorbehalt in der Französischen Revolution wieder. So Heinrich Heine in seiner „Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland"; so, kurze Zeit später, Marx, der kritisch das deutsche Problem aufwarf, daß jede revolutionäre Tendenz sich in Konterrevolution verwandle. So auch der frühe Hegel in einer denkwürdigen Passage seiner Vorlesung zur Geschichte der Philosophie: „In diesen Philosophien (von Kant, Fichte, Schelling) ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen. (…) An dieser großen Epoche in der Weltgeschichte, (…), haben nur diese zwei Völker Theil genommen, das deutsche und das französische Volk., (…). Die anderen Nationen haben keinen Theil daran genommen. (…). In Deutschland ist dies

Prinzip (die Revolution) als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürmt" (Geschichte der Philosophie, XV, S. 534 f.).

Die wesentliche Verbindung zwischen Revolution und Philosophie dauert auch nach der Umkehrung der Revolution in den napoleonischen Imperialismus fort, wobei sie immer in einer Situation des Dilemmas und der Ambivalenz verbleibt. Fichte geht von seinem anfänglichen Jakobinertum zum Nationalismus der „Reden an die deutsche Nation" über; Josef Görres geht von seinem jugendlichen Antiklerikalismus über zur Gründung des „Rheinischen Merkurs" (auf den Napoleon sich bezog, als er von der „vierten Macht" sprach) und zum sogenannten Obskurantismus. Goethe und Hegel hingegen erblickten keinen Bruch zwischen der Revolution und Napoleon. Sogar der harte und rohe Aufprall der napoleonischen Militärkampagnen, die das alte Reich zerstörten, konnte die die Ideen der Französischen Revolution nicht aus den philosophischen Überlegungen verdrängen. Man kann von einer tiefgreifenden kulturellen Spaltung sprechen: für die Philosophie blieb die Revolution ein fester Bezugspunkt, auch wenn sich einige Fragen ergaben. Das philosophische Deutschland ging seinen Weg der Erneuerung weiter, während sich der Rest der mitteleuropäischen Welt auf Metternich zu bewegte. Daß später auch Schelling diesen Weg einschlug, ist eine andere Sache, von der noch zu reden sein wird.

Um diesen kurzen Rückblick abzuschließen noch eine Bemerkung, die den geschichtlichen Kontext erklärt. Wenn wir vom Gegensatz von Idealismus und Romantik sprechen und davon, daß der erste sich an der historischen Wirklichkeit und der Revolution orientiert, die zweite an der europäischen Reaktion, dann dürfen wir nicht vergessen, daß diese Prozesse auch einen kulturell-religiösen Hintergrund haben, der wohl zu oft vergessen wird. Die größten Poeten und Denker der Romantik kamen bekanntlich aus einer protestantischen Tradition, bekehrten sich jedoch zum katholischen Glauben. Die deutsche Philosophie hingegen, und nicht nur die idealistische, ist hauptsächlich protestantischen Ursprungs. Daher ist emblematisch und bekommt eine präzise historische Bedeutung, was – der Legende nach – im protestantischen theologischen Seminar zu Tübingen, dem berühmten und noch bestehenden Tübinger Stift, geschah, als die Nachricht

vom Sturm auf die Bastille eintraf. Drei junge Theologiestudenten tauften den Baum im Hof zum „Freiheitsbaum" und tanzten nackt um ihn herum. Die drei wurden des Seminars verwiesen, es waren: Hegel, Schelling und Hölderlin.

Die Entdeckung des kritischen Subjekts: Kant, der „Alleszermalmer"

Kant und seine „Kritik der reinen Vernunft" in einer Vorlesung erklären zu wollen, ist mehr als schwierig, es ist kühn. Ich werde versuchen, die wichtigsten Punkte seiner Analyse herauszustellen, die sich hauptsächlich dem Problem des Wissens widmet. Und ich will auch versuchen, den Gedanken Heinrich Heines verständlich zu machen, der Kant mit der Französischen Revolution verbindet und gar die Behauptung aufstellt, dieser sei revolutionärer als Robespierre. Aber es geht auch darum, zu verstehen, warum Windelband in seiner schon zitierten „Geschichte der Philosophie" von der „Kritik der reinen Vernunft" als dem grundlegenden Text jedes zukünftigen Philosophierens spricht – sei es im affirmativen Sinn einer Weiterführung von Kant, sei es im kritischen Sinn der Entwicklung einer Position, die im Gegensatz zum ihm steht. Und vor allem darum, zu verstehen, warum Kant selbst, nicht ohne Stolz, in seiner theoretischen Forschung eine kopernikanische Wende sah, die jede überkommene philosophische Position grundstürzend umwälzt. Zwar meint jeder Philosoph: ob Hegel oder Marx oder Fichte, Descartes oder Spinoza, daß er einen neuen Gedanken in die Welt bringt, der sich von allen früheren unterscheidet. Trotzdem ist es bei Kant anders.

Es ist hier nötig, einige kurze terminologische Bemerkungen einerseits, aber auch historische andererseits vorauszuschicken. Als erstes der Ausdruck „Kritik". Kant gebraucht die Begriffe immer in ihrem griechischen Ursprung. „Kritik" hat ursprünglich eine andere Bedeutung als die umgangsprachlich-alltägliche. Kant meint mit „Kritik" das Erwägen der Grenzen und der Fähigkeit, die die Vernunft beim tatsächlichen Verstehen der Realität hat, dazu das Problem, welches Kriterium für diese Erwägung benutzt werden soll. Das „kritische Subjekt" ist bei Kant also nicht das Subjekt, das kritisiert, sondern das Subjekt, dessen Fähigkeit und Grenzen Kant analysieren und erwägen will. Bei dieser Analyse werden wir auf Begriffe stoßen, die einen eigentümlichen Sinn bekommen, vor allem die beiden grund-

legenden Begriffe „a priori" und „transzendental". Aus rein erkenntnistheoretischer Sicht entsprechen sich diese beiden Ausdrücke. Für Kant ist „transzendental" nicht ein Sachverhalt, der oberhalb der erkennbaren oder wahrnehmbaren Welt steht. Sich von der Umgangssprache entfernend, für die transzendental und transzendent ununterschieden gebraucht werden, meint Kant mit transzendental eine Position im Erkenntnisvorgang, die a priori ist, also einfach vor der wahrnehmbaren Erfahrung liegt, und nicht etwa „jenseits" der unmittelbaren Realität. Transzendentalität ist also das, was vor der unmittelbaren Erfahrung bereits in uns, in unserem Verstand, vorhanden ist, als Form oder Kategorie, und uns dadurch befähigt, die Realität zu erkennen. Aber auch hier muß eine Klärung vorgenommen werden. Der Ausdruck „vor der Erfahrung" wird von Kant nicht auf einen Erkenntnisprozeß bezogen, der in einem Zeitraum vonstatten ginge. In seinen „Prolegomena" von 1783, auf gewisse Einwürfe bezug nehmend, die gegenüber der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" (1781) vorgebracht wurden, schreibt Kant, daß dabei nicht von der Entstehung, also der zeitlichen Entwicklung der Erfahrung die Rede sei, sondern davon, was in ihr enthalten sei. Wenn man also von transzendentalen Kategorien und Formen spricht, die der Erfahrung vorangehen, dann meint man damit immer ein Strukturelles, nicht aber ein Zeitliches. Kant war also kein Verfechter des „Innatismus", er lehnte die Auffassung ab, wonach am Anfang des Erkenntnisprozesses angeborene Ideen stünden; sein Apriori gibt die strukturellen Bedingungen, ohne die das Denken der Wirklichkeit an sich undenkbar wäre.

Die historische Vorbemerkung betrifft Kants Stellung zur Philosophie und zur Scholastik, dem dogmatischen Rationalismus seiner Zeit, vor allem zur der Philosophie Christian Wolffs, den er entschieden überwinden will. Über Wolff selbst will ich mich hier nicht weiter auslassen: Er hatte zwar eine gewisse historische Relevanz – aber nur im streng linguistischen Bereich. Ihm verdankt man die Übersetzung der lateinischen Terminologie der Philosophie. Wie dem auch sei, Wolffs dogmatischer Rationalismus stellt einen Ausgangspunkt von Kants Kritik dar, da Kant Wolffs eben akritisches Vertrauen in das unendliche Erkenntnisvermögen der Vernunft einer strengen Prüfung unterzieht. Ein zweiter historischer Ausgangspunkt Kants ist seine

Verweigerung des empirischen Sensualismus Lockes, der jegliche Form der Erkenntnis, auch der verstandesmäßigen, auf einen Sinneseindruck zurückführte: „Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu." Einen dritten Punkt finden wir endlich in der Erkenntnistheorie von David Hume, die eindeutig auch Kants kritisch-philosophische Anfänge beeinflußte. Hume ging davon aus, daß die allgemeinen Regeln des Denkens nicht objektiven Charakter haben, sondern eine Frage der Gewohnheiten sind: logische Schlüsse sind Folgerungen aus den Gewohnheiten des Menschen, die zu allgemeingültigen Begriffen werden. Nehmen wir zum Beispiel die Kausalität: wenn man beobachtet, daß eine gewisse Tatsache gewöhnlich zu einer anderen führt, dann schließen wir daraus willkürlich, das es ein Kausalitätsgesetz gibt. Kant meint, daß auch dieser Art von Skepsis eine rigorose Analyse der Erkenntnisfähigkeit abgeht. Es gibt jedoch noch einen weiteren Denker, der in einem gewissen Sinn zur philosophischen Bildung von Kant beigetragen hat: Leibniz. Sicher nicht der bekannte Leibniz der Theodizee und der Monadologie, sondern der erkenntnistheoretische Leibniz, der, als Antwort auf Locke, eben das Vorhandensein eines Apriori des Verstandes auch in der sinnlichen Erkenntnis feststellt. „Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse." Wenn alles das, was wir sehen, hören, fühlen oder denken von den Sinnen ausgeht, dann trifft der Endruck der Sinne auf eine Instanz, die bereits vorhanden ist: eben den Verstand.

Kant war sicher kein Anhänger von Leibniz. Auf Leibniz, der meinte, die Realität dadurch erkennen zu können, daß er Begriffe analysiert, antwortete Kant, daß er die Realität erkennen, nicht Begriffe analysieren will. Hierzu eine kurze Bemerkung über den grundlegenden erkenntnistheoretischen Unterschied, den Kant zwischen dem analytischen und dem synthetischen Urteil macht, eben in bezug auf Leibniz – grundlegend wegen der Schlußfolgerungen, die Kant daraus zieht, wenn er die Erkenntnisgrenzen der Vernunft genauer bestimmt, Grenzen, die dann überschritten werden, wenn die „reine" Vernunft mittels analytischer Urteile Überlegungen über die Realität anstellt, außerhalb jeder Erfahrung. Ein analytisches Urteil bringt uns keine neue Erfahrung, es beschränkt sich darauf, den Inhalt eines Begriffs zu entwickeln, ohne diesen um eine neue Dimension zu erweitern. Wenn ich von einem Körper behaupte, er sei umfangreich,

dann analysiere ich den Begriff des Körpers ohne neue Erkenntnisse hinzuzufügen, da der Umfang schon im Begriff des Körpers enthalten ist. Wenn ich jedoch behaupte, ein Körper sei schwer, dann stifte ich eine Synthese zwischen dem gegebenen Begriff und einer weiteren Tatsache, die nicht im Begriff enthalten ist. (Es gibt auch leichte Körper). Die Synthese eines Urteils besteht darin, daß man einen Gedanken und eine Erfahrung miteinander verbindet.

Hier sehen wir schon einen Anfang dessen, was Kants kopernikanische Wende sein wird. Als Heine von dieser Wende und von Kant als Revolutionär sprach, dachte er in erster Linie an die Entweihung des Begriffs von Gott, die in der „Kritik der reinen Vernunft" vorgebracht wird. Heine selbst sah das Grundlegende der kopernikanische Wende (im italienischen Text wird das Wort Wende mit Revolution übersetzt, während Kant „Revolution" nur auf politische Geschehnisse bezieht) in der Unterscheidung, die Kant zwischen dem trifft, was die Vernunft wissen kann, und dem, was möglicherweise existieren kann, was sie also denken, nicht aber wissen kann. Das erste ist die „Erscheinung", das, was wir tagtäglich sehen oder fühlen; das andere ist das „Noumenon" (aus dem griechischen „nous" für Gedanke, Verstand), das nur denkbare, das man nicht tatsächlich erfahren kann. In Anbetracht der Tatsache also, daß man das Noumenon, also „das Ding an sich" (außerhalb der Erfahrung: das Ding für mich) nicht kennen kann, möchte Kant letztendlich versuchen herauszufinden, was das tatsächliche Erkenntnisvermögen der Vernunft ist.

Das erste, was er vornimmt, ist die Überwindung des sogenannten „naiven Realismus". So naiv ist dieser Realismus jedoch nicht; es handelt sich vielmehr um unsere alltägliche Art zu denken und zu überlegen. Wenn ich ein Glas sehe, denke ich „naiverweise", das Glas sei so, wie ich es sehe; wenn ich einen Baum sehe, dann denke ich, seine Erscheinung entspreche der Realität. Niemand macht sich ernsthaft darüber Gedanken, was es bedeutet, daß eine Kuh, mit ihren anders gearteten Sehorganen, den Baum auf eine ganz andere Art sieht als wir. Dadurch, daß Kant den naiven Realismus abschafft, schafft er auch, von einem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus gesehen, die ontische Objektivität der Sache für die Erkenntnis ab. Das bedeutet nicht, das für Kant nichts außerhalb der Erfahrung des Subjekts bestünde; Kant stellt nur fest, daß die ontische Objektivität, also

die Objektivität des Seins, dadurch, daß sie nicht erkennbar ist, jeglichen Interesses entbehrt. Es gibt wohl eine objektive Realität, aber nur die des Objekts der Erkenntnis – eben keine ontische, sondern eine erkenntnistheoretische. Von den Folgen dieser kopernikanischen Wende wird noch zu handeln sein.

In der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" von 1781 – eine wenig verstandene, doch viel kritisierte Ausgabe – hatte Kant diese seine Position kurz dargestellt, nach der die Vernunft das Objekt, das wir sehen, fühlen, hören und kennen, bestimmt, nicht erschafft. Aber das Objekt der Erkenntnis ist eine vom Subjekt produzierte Realität. In der zweiten Ausgabe von 1786 führt Kant seine Erörterung weiter aus, indem er genauer bestimmt, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt" – sozusagen ein leichter Anklang an Vico (Kritik, B, XIV). Fassen wir diesen ausschlaggebenden Passus zusammen: das Ding an sich „beeindruckt" das erkennende Subjekt, aber das Objekt der Erkenntnis geht über den anfänglichen Eindruck hinaus und ist das Produkt der Vernunft. An diesem Punkt muß die Forschung die Strukturen des Verstandes selbst, das heißt: die erkenntnistheoretische Form des Subjekts, untersuchen, welche die Erkenntnis beeinflussen und die Sache selbst, das Noumenon, in eine Erscheinung des Subjekts verwandeln.

Nebenbei: wenn das Ding an sich nur eine spezifische Funktion hat, und zwar die des anfänglichen Anstoßes des Erkenntnisprozesses, dann stellt uns Kant offensichtlich vor ein großes Problem. Denn die Frage ist: Wie kann die Kritik von einem nicht erkennbaren Noumenon ausgehen? Es beeindruckt die Sinne des Menschen, existiert also – nur, man weiß nicht, woher es stammt. Sobald das Ding an sich (der Baum, meine Laune) aufgenommen worden ist, die Sinne beeindruckt hat, verliert es sein eigenes erkenntnistheoretisches Sein und fällt, erkenntnistheoretisch ausgedrückt, ins Nichts. Man muß sich also fragen, ob das, was dem Subjekt bekannt ist, nicht etwas ganz anderes ist, als das, was es beeindruckt hat; ob das erkenntnistheoretische Wesen des Objekts nicht bereits das Wesen der verwandelten Sache ist: die Verwandlung des Noumenon in Ding für mich, das vollkommen losgelöst ist von der Realität, die mich umgibt. Man sieht, in dieser Stellungnahme ist etwas von Hume enthalten, das sich entschie-

den gegen die Positionen von Wolffs dogmatischen Realismus und Lockes Sensualismus stellt.

Verfolgen wir diese Wende weiter. Hatte Leibniz festgestellt, daß der Verstand vor jeder sinnlichen Erfahrung als conditio sine qua non jeder Sinneserfahrung besteht, so spitzt Kant die Rolle des Verstandes an sich noch zu. Der Verstand ist nicht die tabula rasa von Locke, er ist vielmehr in Formen strukturiert, die den Eindruck in etwas unmittelbar Erkennbares verwandeln. Der Eindruck als solcher ist noch keine Erkenntnis, zugleich ist der vom Verstand verwandelte Eindruck nur die Erkenntnis reiner Erscheinungen. In der Eigenart des Verstandes als Instanz, die die Erscheinungen bestimmt, finden wir jene Regeln, die die Dinge erkennbar machen.

Kant geht also in seiner Kritik so vor, daß er die Arbeitsweise des Verstandes im Erkenntnishergang analysiert. Er will die Elemente herausfinden, die im Verstand a priori vorhanden sind und durch die der Eindruck sozusagen hindurch muß, um Erkenntnis zu werden: Welches sind die Sinnesformen, die dazu führen, daß das, was uns beeindruckt „sichtbar", wahrnehmbar wird; welches die Begriffskategorien, die das Wahrgenommene in tatsächliche Erkenntnis der Erscheinung umsetzen? Kant beschäftigt sich mit dem ersten Problem in seiner „Transzendentalen Ästhetik", um dann zum zweiten in einer „Analytischen Ästhetik" überzugehen. (Der Begriff Ästhetik wird von Kant nicht in seiner üblichen Art gebraucht. „Die Ästhetik" als Theorie des Schönen oder der Kunst wurde schon 1750 von dem deutschen Philosophen Baumgarten entwickelt. Kant hingegen bezieht sich auch hier auf die ursprüngliche, griechische Bedeutung des Wortes: aisthanomai, also wahrnehmen und fühlen).

Die transzendentale Ästhetik erklärt, mit welchen Mitteln wahrgenommen und mit welchen Mitteln der erste, unmittelbare Eindruck so geordnet wird, daß er nicht mehr nur reiner Eindruck ist, sondern bereits Anschauung, ein sichtbar oder fühlbar gemachtes Objekt. Und jetzt möchte ich bitten, ein Experiment durchzuführen. Kant fragt sich, wie es möglich ist, daß die Dinge für mich existieren. Ich „bekomme" einen bestimmten Eindruck, aus diesem Eindruck entspringt eine „Intuition": ich sehe eine bestimmte Sache der Außenwelt (damit ist immer eine Erscheinung gemeint, kein Noumenon); ich fühle eine persönliche Entwicklung. Mit welchen Mitteln also werden diese

äußere Erfahrung (das, was wir um uns herum sehen) und die innere Erfahrung (das, was wir in uns fühlen), in Intuition (immer im Sinne von „Anschauung") umgesetzt, um dann zur Erkenntnis zu führen? Hier tritt die intellektuelle Handlung in Erscheinung. Man versuche, ein Objekt zu sehen, das sich nicht in einem Raum befindet; man versuche, einen Gefühl zu empfinden oder ein Bedürfnis des täglichen Lebens, ohne es einer Zeitdauer zuzuordnen. Ohne Raum und Zeit gibt es keine Intuition, keine Anschauung. Kommen wir auf Kant zurück, der zu diesem Schluß kommt: es gibt zwei Mittel, die die Intuition ermöglichen, indem sie die Eindrücke ordnen, die vom ersten Aufeinandertreffen von Noumenon und Subjekt stammen: den Raum für die äußeren Erfahrungen, die Zeit für die inneren Erfahrungen. Beide sind transzendental, also im Verstand vorhanden als subjektive Bedingung der Erfahrung.

Zu sagen, daß Raum und Zeit subjektive Eigenschaften sind, ist nicht wenig. Die Vorstellung vom Raum, wie sie bereits von der griechischen Philosophie systematisch gefaßt worden ist, begreift ihn (und also auch die Zeit) als an sich bestehende Realität. Der Raum erscheint objektiv als Voraussetzung des Bestehens der materiellen Dinge, was, ohne Umschweife gesagt, dem Alltagsdenken entspricht. Eine Änderung war allerdings schon von Leibniz eingeführt worden, als er die objektive Realität des Raums negierte und aus ihm eine Realität machte, die an die einzelnen Dinge gebunden ist: der Baum ist nicht im Raum, sondern dort, wo ein Baum ist, da gibt es auch einen Raum – der Raum also ist eine anhaftende Realität. Kant aber bringt seine berühmte Wende bis zum Ende: Raum und Zeit gehören dem Verstand an. In der ersten Ausgabe liest man: „Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, das ist die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist" (a.a.O., B, 42). Das selbe gilt für die Zeit als subjektive Bedingung der inneren Anschauung. Das bedeutet: was wir mit den Sinnen anschauen, ist etwas anderes als das, was uns ursprünglich beeindruckt hat, weil es durch Raum und Zeit bedingt ist - Realität gewiß, aber subjektive.

Nicht etwa, daß Kant ein sogenannter Subjektivist ist. Wenn er behauptet, daß Raum und Zeit subjektive Formen sind, so bedeutet das nicht, daß sie sozusagen in die willkürliche Verfügung des Ein-

zelnen gestellt seien. Diese Art von Subjektivität ist der Erkenntnistheorie längst bekannt, und zwar als die sogenannten sekundären Eigenschaften eines Objekts, Eigenschaften, die einer subjektiven Differenzierung zugänglich sind: Farbe, Geschmack und so fort. Selbstverständlich ist die Subjektivität der Formen a priori bei Kant etwas ganz anderes, es ist eine der gesamten Menschheit eigene Subjektivität und nicht eine Eigenschaft, die sich von Mensch zu Mensch unterscheidet. Sie hat daher eine spezifische Objektivität: die Formen a priori sind allgemeingültig und notwendig. Sicherlich bewirken sie auch eine grundlegende erkenntnistheoretische Veränderung: das „angeschaute" Ding ist immerhin ein Produkt der Vernunft, also etwas anderes als das Ding an sich.

Wenn diese Erörterung für jede Art unmittelbarer Anschauung gilt, so bleibt immer noch das Problem der Naturgesetze, denen wir ausgesetzt sind und die objektiv jede Erfahrung ordnen. Die Naturgesetze, also die Ordnung, die nicht von subjektiven Bedingungen abhängt, haben für die alltägliche Erkenntnis, also für den naiven Realismus, keinen rein erkenntnistheoretischen Charakter, sondern sie bestimmen ganz entschieden die Erfahrung der Realität. Dieses Problem ist von grundlegender Wichtigkeit für die Erkenntnis, weil die Erkenntnis sich nicht auf die Anschauung beschränken kann und nicht darauf, was wir unmittelbar sehen, hören oder fühlen. Die Erkenntnis ist ein sehr viel weitergehender und tiefschürfender Prozeß. Die Naturgesetze sind das Emblem dafür, daß die Erkenntnis sich nicht auf das unmittelbar sichtbare bezieht, sondern auf ein System von Beziehungen zwischen den Objekte. Sogar wenn sie von einer von den Formen Raum und Zeit vermittelten Anschauung ausgeht, muß die Erkenntnis eine höhere Ebene erreichen, die uns nicht nur erlaubt, die Objekte zu sehen, sondern auch ihre gegenseitigen Beziehungen zu verstehen. Und hier geht Kant den entscheidenden letzten Schritt. Erkenntnis ist nur dann möglich, wenn wir die Anschauungen analytisch in die dem Verstand anhaftenden Begriffsformen einordnen. Das Noumenon wird also nicht nur a priori durch Raum und Zeit gefiltert. Seine ontische Existenz löst sich endgültig in der universellen Subjektivität auf, da es auch auf der Ebene der Begriffe zu einer Erscheinung wird. Die Erkenntnis vollendet sich durch die Subsumierung der Anschauungen in einem System der allgemeinen Begriffe, das heißt der transzendenta-

len „Kategorien". Auch diese Kategorien haben einen allgemeingültigen und notwendigen Charakter. Den gleichen Charakter finden wir jedoch wieder in dem Verhältnis, das Kant zwischen Anschauung und Kategorien, zwischen Verstand und Sinnlichkeit sieht. Für Kant stiftet die nur sinnliche Anschauung keine gültige Erkenntnis, und zugleich eignet auch der rein verstandesmäßigen Kategorie keine Realität. Der Satz ist allgemein bekannt: Ein Begriff ohne den Inhalt der Anschauung ist leer; die Anschauung ohne die begriffliche Subsumierung ist blind.

Der Satz ist berühmt, er spiegelt symbolisch den Inhalt der Kantischen Kritik wider – aber der Kern des Problems, der grundsätzliche kritische Punkt ist ein anderer, obwohl, von einem historischen Gesichtspunkt betrachtet, Kants Bemerkung ihre besondere Bedeutung hätte. Tatsächlich kommt der Rationalismus Kants später auf die argumentative Linie der Kritik der sinnlichen Philosophie zurück: die Sinne sind nicht in der Lage zu denken.

Wenn es in der Realität der Erscheinungen die Kategorien sind, die die Bildung des Begriffs bestimmen, den wir uns von Dingen machen, und da die Kategorien, die die Erscheinungen ordnen, dem Subjekt eigen, eben transzendental, sind, dann folgt daraus, daß aus der reinen Erkenntnisfunktion des Verstandes eine produktive Funktion wird. In der transzendentalen Analytik unternimmt Kant denn auch wirklich diesen Übergang zum Subjekt, das zwar sicherlich nicht die Welt, aber die Erscheinungen herstellt: die Naturgesetze bestehen aus verstandesmäßigen Kategorien und Begriffen. Nehmen wir zum Beispiel einige allgemein bekannte Anhaltspunkte wie die Wesenheit, die Kausalität, die Wechselwirkung – eben die Regeln, die die Welt unserer Erkenntnisse ordnen: diese Regeln gehören nach Kant nicht zur objektiven Welt, sondern zu unserem Denken. Auch hier bemerken wir einen weiteren Schritt der Wende: die „Zentralität des Subjekts", die wir bereits in der transzendentalen Ästhetik bemerkt haben, bestätigt sich hier noch stärker. In der „Kritik" von 1787 lesen wir: „Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen (...) Gesetze a priori vorschreiben ..."(a.a.O.., B, 164). Um Mißverständnisse zu vermeiden, wiederhole ich also: diese Regeln beziehen sich auf die Welt der Erscheinungen, nicht auf das Ding an sich. So übertrifft Kant in seiner kritischen Arbeit selbst den Skeptizismus von Hume,

für den die Naturgesetze aus einer Verkettung der täglichen Gewohnheiten herrühren und keine bindende und allgemeine Gültigkeit haben. Da die transzendentalen Bedingungen der Erkenntnis, die Regeln des Verstandes, die den Erscheinungen vorgeschrieben sind, nicht einen Gewohnheits-, sondern einen objektiven Charakter haben, sind sie, wie die Mittel der Ästhetik, für den menschlichen Verstand allgemeingültig und für jede mögliche Erfahrung der Realität notwendig.

Das ist allerdings noch nicht das Ende dieser abenteuerlichen Reise. Auf der einen Seite setzen wir uns mit der Vielfalt der „Anschauungen" auseinander, mit dem, was wir sehen, hören und fühlen, wir ordnen diese Vielfalt in ästhetischen Formen und vermittels der zwölf analytischen Kategorien. Und nun finden wir uns gleichzeitig mit einer Tatsache der Erfahrung konfrontiert, die erklärt werden will. Wir nehmen wohl viele Dinge wahr, aber wie nehmen sie nicht nur in ihrer Vereinzelung wahr. Das Publikum besteht nicht nur aus Einzelpersonen, sondern es handelt sich auch um eine Aula, um ein „Refektorium" voller Personen, die einander durch das Zuhören verbunden sind und also eine Einheit bilden. Wie kann aus der Vielfalt eine einheitliche Erfahrung entstehen, wie die Welt der Erscheinungen sich als Einheit präsentieren? Schaut man aus dem Fenster, nimmt man nicht nur Bäume wahr, sondern auch einen Wald; nicht nur einzelne Hügel und Berge, sondern auch eine Landschaft, die Apuanischen Alpen. Gleiches geschieht auch mit den inneren Erfahrungen: was ich fühle, ist einerseits das Aufeinanderfolgen von Gemütszuständen und Situationen, andererseits mein Vorhandensein als einzelnes und einmaliges Subjekt.

Wie erklärt es sich, fragt Kant, daß aus der Vielfalt, aus einer Folge sinnlicher Anschauungen und aus deren unterschiedlicher kategorialer Einordnung eine „Erscheinung" entsteht, in der die einzelnen Objekte nicht nur miteinander verbunden sind, sondern den Teil eines Ganzen darstellen, mir sich also als eine Ganzheit zeigen. Was ist die verstandesmäßige Instanz, die diese Vielfalt zu dieser Einheit bringt, die wir alltäglich erleben? Auch bei diesem Problem greift Kant auf die Transzendentalität zurück und macht verständlich, daß diese Einheit keine äußere Tatsache ist, die als solche in die Erfahrung eintritt. In der noch unvermittelten Erfahrung gibt es einzelne Bäume, einzelne Personen. Die Vielfalt, sei sie sinnlich, sei sie kategorial,

verknüpft sich in der Welt der Objekte nicht von selbst zur Einheit. Aber doch besteht ihre Einheit für mich.

Um diese seine „Entdeckung" zu kennzeichnen, gebraucht Kant ein Wort, vor dem sich viele Gymnasiasten bekanntlich ängstigen: die „transzendentale Apperzeption", die die Einheit der Erfahrungswelt herstellt. Nicht etwa, daß der Ausdruck besonders unverständlich sei. Er kommt von der lateinischen Verbindung eines „ad" mit dem „percipere", es ist also eine Wahrnehmung, die sich den einzelnen Wahrnehmungen hinzufügt und den Akt beschreibt, in dem das Bewußtsein entsteht, daß alle diese Wahrnehmungen die Wahrnehmungen eines und des gleichen Subjekts sind. So gesehen, ist die transzendentale Apperzeption nichts weiter als die grundlegende Bedingung einheitlicher Erfahrung, das zusammenfügende Zentrum, ohne das man in der sinnlichen und kategorialen Vielfalt Schiffbruch erleiden würde. In der ersten Ausgabe der „Kritik" von 1781 hatte Kant nur die erkenntnistheoretische Funktion der Apperzeption beschrieben, ohne ihr Wesen genau zu definieren. Die Kritik lief gegen dies Prinzip Sturm, indem sie angab, sei es eine Sache, zu behaupten, daß es ein einheitliches Prinzip gebe, eine ganz andere aber, es zu bestimmen und zu definieren. Ich beschränke mich auf den Kern des Problems: was die Einheit der Erfahrung ermöglicht, ist, daß ich das heißt das Ich als Voraussetzung der Erfahrung selbst – das Subjekt einer jeden sinnlichen und verstandesmäßigen Handlung bin. Dieses denkende Ich begleitet alle meine Vorstellungen und ermöglicht seine Vollendung, das heißt es schafft Erkenntnis im wahren Sinn des Wortes. „Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauung vorhergeht. (…). Eben diese transzendentale Einheit der Apperzeption macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang. (…) Diese Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt werden könnte" (a.a.O., A, 108). „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können" (a.a.O., B, 132).

Dies „Ich denke" ist auf verschiedene Arten interpretiert worden. Der offensichtlichste Bezug führt zum „cogito ergo sum" Descartes'.

womit Kant jedoch in der Spur des Rationalismus verbliebe, der die Möglichkeit des Seins aus der Selbstgewißheit des Denkens folgerte. Wenn man jedoch aufmerksam liest, was Kant sagt, der nicht, wie Descartes, von angeborenen Ideen spricht, sondern von Wahrnehmungen und Vorstellungen, dann kann man sehen, daß sich das „Ich denke" in ein „Ich bin es, der denkt" verwandelt. Und hierin besteht der Gipfel der kopernikanischen Wende, der Ausgangspunkt der zukünftigen philosophischen Entwicklungen. In der Welt der Erscheinungen, die meine wirkliche Welt ist, kommt die Einheit meiner Erfahrung aus meinem Denken, daraus also, daß ich das Subjekt der Welt bin. Um zusammenzufassen: das Bewußtsein, daß ich es bin, oder das es meine eigene Identität ist, die sieht, hört, fühlt, von den Kategorien Gebrauch macht, ist der Ausgangspunkt der sinnlichen Welt, wie auch dessen, was wir alltäglich als verständliche Welt erleben.

Und dies ist ein „Kriterium", ein erkenntnistheoretisches Prinzip, das eine tausendjährige philosophische Tradition umstürzt – sei es die, die die Möglichkeit aufstellt, daß man die Welt der Objekte durch die „adequatio mentis ad rem" erkennen kann (ganz offensichtlich also das Gegenteil dessen, was Kant sagt), sei es die des Skeptizismus, die vom frühen Gorgias ausging („Ich kann nichts erkennen, und auch wenn ich erkennen könnte, könnte ich es keinem mitteilen; und auch wenn ich mitteilen könnte, die anderen würden mich nicht verstehen"), um zu Hume zu führen. Wie schon angedeutet: gerade im Gegensatz zu Hume bekräftigt Kant den Wirklichkeitscharakter der Naturgesetze in einer Welt der Erscheinungen, in einer Realität, die für den Menschen unhintergehbar gültig ist. Andererseits stellt Kant fest, daß es unter unseren Erkenntnisfähigkeiten eine bestimmte Gedankeninstanz gibt, die über die Grenzen der Erscheinungswelt hinausgeht und die versucht, nicht nur das Ding für mich zu erkennen, sondern auch das Ding an sich. Es handelt sich um eine spezifische Instanz der Vernunft, die das Noumenon erkennen will, die auch das im Begriff fassen will, was man nicht durch Zeit und Raum filtert, nicht durch Kategorien einordnet. Auch in diesem Fall haben wir es mit einer transzendentalen Eigenheit der Vernunft zu tun, genauer gesagt, mit der Transzendentalität als solcher, die etwas außerhalb jeglichen empirischen Zusammenhangs erkennen will. Es handelt sich um einen Eigenschaft der Vernunft, die Kant als „Dialektik" bezeichnet, und

die von ihm kritisch in der „Transzendentalen Dialektik" untersucht wird. In der transzendentalen Dialektik vollendet Kant sein Werk der Entweihung, der Zermalmung all der Gedanken und Werte, die jahrtausendlang das Denken des Abendlandes geformt haben, das auf der Annahme beruhte, daß es möglich sei, eine theoretische Erkenntnis nur auf dem Wege des Nachdenkens zu erreichen, ohne jede Bestätigung durch die Erfahrung. Im weitesten Sinne beeinflußt das Problem die Wissenschaft als solche. Ein großer Teil von Kants Werken handelt von diesem Problem. Er bestätigt dort die Möglichkeit einer Wissenschaft a priori, und er weist auf die Mathematik und die Physik als jene Wissenschaften hin, die erkennen und also synthetische Urteile ohne Korrelat in der Erfahrung bilden können. Aber das ist es nicht, was hier interessieren soll, auch nicht das, was Kant in seiner Kritik interessiert, die auf etwas ganz anderes zielt: auf die Frage nämlich, ob auch die Metaphysik, also die Vernunft, die metaphysisch denkt, Wissenschaft sein kann.

Es ist ratsam, jene Passagen bei Kant zu lesen, die sich mit diesem Problem befassen. Sie sind eine angenehme Lektüre, auch unter literarisch-kulturellem Gesichtspunkt betrachtet. Es ist bekannt, daß Kant sehr pedantisch war, vielleicht gar etwas langweilig. Aber gerade in seiner transzendentalen Dialektik beweist er einen gewissen trockenen Humor. Als ich den Text nochmals las, habe ich jedenfalls den Eindruck gehabt, daß Kant in seine Beschreibung der Unfähigkeit der Vernunft, das als wirklich zu erkennen, was nur denkbar ist, einige Ironie einfließen läßt. Kant baut seine Analyse so auf, daß er der Vorgabe folgt, die die drei grundlegenden Prinzipien der traditionellen Metaphysik darstellen: die Unsterblichkeit der Seele, die Einheit des Universums, die Existenz Gottes. In der These der Unsterblichkeit der Seele entdeckt Kant grundsätzliche Widersprüche zwischen den Begriffen der Person und des Subjekts, als einfaches und identisches Subjekt, das aber auf jeden Fall einerseits mit einer empirischen Existenz, andererseits mit der rein verstandesmäßigen Unsterblichkeit des Einzelnen verbunden ist. Er spricht von Paralogismen, also von falschen Folgerungen, die der Vernunft unterlaufen, wenn sie versucht, eine Existenz außerhalb von Raum, Zeit und kategorialen Verbindungen zu beweisen. Die argumentative Feinheit läuft auf theoretische Absurditäten heraus. Noch interessanter ist wahr-

scheinlich das Kapitel über die Antinomien, die der Vernunft unterlaufen, wenn sie versucht, sich das Universum als (sinnlich nicht erfahrbare) Einheit vorzustellen. Die hauptsächlichen Antinomien beziehen sich auf das Problem, ob das Universum einen Anfang und ein Ende hat oder nicht; ob das Universum in seiner Ausdehnung endlich oder unendlich sei; ob das Universum ewig sei oder nicht. Kant macht sich das Vergnügen, die Richtigkeit beider antinomischer Positionen zu beweisen, und zwar auf den im Buch jeweils gegenüberliegenden Seiten. Auf der linken Seite demonstriert er also, daß das Universum unendlich ist, dabei den strengen Regeln der logischen Deduktion folgend, um sodann auf der rechten Seite zu beweisen, daß das Universum endlich ist. Und so fort. Folgenreicher und historisch einschneidender ist der Teil, der von der Existenz Gottes handelt, reicher auch an praktischen Folgen für Kant selbst. Als Kant begann, seine Seminare über die Religion „innerhalb der Grenzen der Vernunft" abzuhalten, erreichte ihn ein Edikt des zweiten Friedrich Wilhelm von Preußen, das Kant untersagte, dieses Thema weiter zu behandeln. Dieses Verdikt findet seine Begründung sozusagen in der Kritik der transzendentalen Dialektik, die die Unfähigkeit der „spekulativen" Vernunft aufzeigt, die Existenz Gottes zu beweisen und sein Wesen zu erkennen. Nicht etwa, daß Kant immanent, also mit Gegenbeweisen, die Gültigkeit der drei berühmten Beweise der Existenz Gottes zermalmt: den ontologischen, den kosmologischen und den teleologischen Beweis; er negiert einfach die Möglichkeit der Beweisführung und widerlegt überdies die metaphysische Idee Gottes als solche. Er reduziert sie auf eine „transzendentale Idee" – und inzwischen wissen wir, was das bedeutet. Es bedeutet auf keinen Fall, daß nach Kant die Idee von Gott und der Beweis seiner Existenz eine anmaßende Handlung der Vernunft sei, eine bewußte Lüge also. Die dialektischen Fehler der Vernunft sind keine bewußten Erfindungen, da auch diese Fehler den allgemeinen, notwendigen und funktionalen Charakter haben, der bereits das apriorische Sein der Vernunft kennzeichnete. Die spekulative Vernunft wird gewissermaßen durch ihre strukturelle Beschaffenheit zu solchen Widersprüche förmlich genötigt. Die gleichen Widersprüche finden wir bei Hegel, nun nicht mehr als Fehler, sondern als die Struktur der Realität als solcher.

Daß der Idealismus bei Kant seinen Anfang nahm, ist eine Tatsa-

che. Nur kennt Kant keinen ontologischen Idealismus. Seine Idealität bezieht sich nicht auf das Sein, sondern auf das Erkennen. Es ist also ein Idealismus, den man erkenntnistheoretisch nennen möchte. Dieser Idealismus läßt zwei Probleme ungelöst, die in der Entwicklung der Philosophie zu einem nochmaligen Überdenken der „Kritik der reinen Vernunft" führten. Das erste Problem ist das des „Dings an sich". Daß das Ding an sich wirklich ist, stellt Kant entschieden fest: der Erkenntnisvorgang fängt damit an, daß das Ding an sich und die Sinne aufeinander stoßen. Wenn wir aber nur Erscheinungen erkennen, wie kann man dann darauf kommen, daß das Ding an sich existiert? Kant verweigert entschieden jeden dogmatischen Rationalismus, aber auch er geht von der dogmatischen Annahme aus, daß an der Wurzel des kritischen Subjekts auf jeden Fall ein Objekt steht. Wir werden im weiteren die Folgen dieser Aporie sehen.

Das zweite Problem ist nicht unbedingt philosophisch im eigentlichen Sinn, sondern hat einen eher metakritischen, fast schon poetischen Aspekt. Gleich nach der Veröffentlichung der „Kritik der reinen Vernunft" bemerkte man, daß Kant eine etwas seltsame intellektuelle Operation vollführt. Durch die Festlegung der Grenzen des eigenen Erkennens und durch die Reduzierung des Erkennbaren auf die Erscheinungen untersucht die Vernunft sich selbst. Aber untersucht sie sich selbst als Erscheinung oder als Noumenon; wie ein Ding an sich, oder wie ein schon gefiltertes, koordiniertes und verwandeltes Ding? Die Vernunft kritisiert ihre eigenen Fähigkeiten, sie entdeckt ihre Formen und Strukturen. Aber sind diese Entdeckungen nun Erscheinungen oder Noumena, sind sie objektive Realitäten oder Konstruktionen eines Philosophen, der sich damit vergnügt hat, aus dem Prozeß seiner Selbsterkenntnis eine philosophische Kritik zu machen? Kant – so sagte man schon von Anfang an - ist wie der Baron von Münchhausen, der versucht, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen.

Vernunft und Aufklärung bei Kant

Wenn die Vernunft das Gebiet der Erkenntnis verläßt und zur Praxis wird, dann stellt sich das Problem der Moral. Einer der wichtigsten Aspekte der Aufklärung, der zu bedenken ist, betrifft den Untergang der christlichen Moral, nicht nur der christlichen Moral als solcher, sondern einer jeden Moral, die auf einer geoffenbarten Religion basiert, also jedes moralische Prinzip, das man als positiv bezeichnet. Der Ausdruck „positiv" wird in diesem philosophischen Zusammenhang anders verstanden als gemeinhin. In unserem Fall versteht man unter positiver Moral eine solche, die nicht von Natur aus gegeben ist, die also der menschlichen Natur nicht innewohnt (wie zum Beispiel das natürliche „Recht"), sondern von einer transzendenten Instanz auferlegt (von lat. posita) wird – wie ein von Gott kommendes Gebot oder irgendeine andere heteronome Vorschrift. Es ist also nicht die Vernunft, die sich selber Regeln gibt, sondern die Regeln werden von einer äußeren Gewalt gegeben. Die Aufklärung, die die Unabhängigkeit und also die Autonomie der menschlichen Natur zu ihrer theoretischen Grundlage gemacht hatte, versuchte Prinzipien einer natürlichen Moral zu formulieren, die aus der Vernunft stammen. Die Vernunft fand ihre Gültigkeit nicht nur als das Tribunal des Wissens, sondern auch des Tuns: die freie und souveräne Vernunft. Und diese freie und souveräne Vernunft begibt sich nun also auf die Suche nach einer neuen Grundlegung der Moral, nach einer allgemeingültigen Grundlage, allerdings auch einer immanenten, ohne jegliche äußere Bindung, ohne jeglichen Zwang, der die Autonomie unterdrückt. Um eine neue Auffassung der Moral aufzufinden, die wirkungsvoll an die Stelle der untergegangenen treten könne, wollte die Aufklärung die in der unmittelbaren Erfahrung, im Alltag selbst, vorhandenen grundlegenden Prinzipien feststellen. Sie ging von der Annahme aus, daß auch die Moral im Rahmen des menschlichen Tuns einen genauen Zweck hat: sie hält den Menschen für das oberste Gut. Und sie fand diese Prinzipien in der Nützlichkeit und im Glück. Wir stehen hier vor einer tiefgreifenden Veränderung des ethischen Denkens: Nütz-

lichkeit und Glück werden nicht mehr als zweitrangige Folgen des guten Lebens angesehen, noch weniger als verderbliche Orientierung des Handelns, sondern als Prinzipien, die nicht nur die Tranquillität des Lebens bedingen, sondern sogar dessen ethischen Charakter ausmachen. Im übrigen behauptete selbst Kant, der große Moralist, daß das Glück ein Naturrecht des Menschen sei.

Wenn man über die Moral spricht, dann findet jede Perspektive eine ihr angemessene Schlußfolgerung, da die menschlichen Orientierungen und Verhaltensweisen in einem System der Tugenden zusammenfließen. Die Aufklärung zieht sich vor diesem Problem nicht zurück, schreibt jedoch dem System der Tugenden einen nur rein pragmatischen Charakter zu. In der traditionellen Moralphilosophie, schon bei den alten Griechen, gründete sich das Verhältnis zwischen Tugenden und Glück auf den Vorrang der Tugenden und den zweitrangigen Charakter des Glücks. Das bedeutet, daß die Tugend den Grad des Glücks des Menschen bestimmt: nur der tugendhafte Mensch ist wirklich glücklich. Der pragmatische Sinn der Aufklärung kehrt dieses Verhältnis um: die Tugenden werden als notwendiges Mittel angesehen, um glücklich zu sein. Auch hier kann nur der tugendhafte Mensch glücklich sein, aber das Glück ist der ethische Zweck, die Tugenden nur das Mittel. Dadurch, daß Glück und Nutzen verbunden werden, kommt man zum Schluß, daß es nützlich ist, tugendhaft zu sein, weil es zum Glücklichsein beiträgt. Kant konnte sich natürlich mit dieser Art der Aufklärung nicht zufrieden geben, die von zwei Prinzipien ausgeht, die im wesentlichen ein Teil des alltäglichen Lebens sind. Das, wonach Kant für die Moral, für die praktische Vernunft sucht, unterscheidet sich nicht sehr von der Aufgabe, die er sich schon in der „Kritik der reinen Vernunft" gestellt hatte. Auch in der Moral muß die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Norm gelten, also die bindende Gültigkeit, von der wir gesehen haben, daß sie die Grundlage der Formen und der Kategorien der theoretischen Erkenntnis bildet: „Daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund der Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse" (Grundlegung, 1785, VIII). Mit Recht behauptet Kant, daß die Mannigfaltigkeit der Arten, mit denen man das Glück verwirklicht, und die Nützlichkeit des menschlichen Tuns zu einer prinzipiellen Kontingenz führen. Die Erfahrung lehrt, daß man unmöglich zu univer-

sellen, allgemeingültigen Normen kommen kann, wenn man vom individuellen Streben nach Glück und Nutzen ausgeht. Und: für Kant sind Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit immer mit einer Position a priori verbunden. Gerade weil sie transzendental sind, gewinnen die Formen der sinnlichen Anschauung und die Kategorien der verstandesmäßigen Zuordnung allgemeine Gültigkeit. Sie sind nicht etwa die Folge des Aufeinandertreffens von Vernunft und Erfahrung, sie stellen vielmehr die Bedingung der Erfahrung dar. Und dies bleibt für Kant ein Angelpunkt, auch für die Lösung des moralischen Problems. An dieser Stelle tritt hier tritt der Rigorismus zutage, der ihm oft angekreidet worden ist und bei dem es sich sicher nicht um eine zweitrangige Angelegenheit handelt. Kant verweigert den pragmatischen Gesichtspunkt der Aufklärung nicht kategorisch. Auch für ihn ist es richtig und begründet, das Nützliche zu suchen und glücklich zu sein: „(…) ist der Nutzzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit" (a.a.O., 69). Nur daß er in der alltäglichen Erfahrung die Eigenart und die Relativität der pragmatischen Entscheidung bemerkt: jeder Mensch sieht das Verhältnis zwischen Glückseligkeit und Nutzen auf eine andere Art, zudem verändert er noch deren Inhalte, die sich manchmal widersprechen. Und obwohl es durchaus richtig ist, zu behaupten, daß die Glückseligkeit des Einen mit der Glückseligkeit Aller übereinstimmt, so wird die Sache schon komplizierter, wenn es sich um den Nutzen handelt. (Was gut für Ford ist, ist es nicht unbedingt auch für seine Arbeiter). Und das bedeutet für Kant, daß es nicht möglich ist, von der Erfahrung auszugehen, um grundlegende Prinzipien für das Tun festzulegen, „daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft" (a.a.O., VIII). Auf der anderen Seite haben wir gesehen, daß die reine Vernunft bestimmte spekulative Grenzen hat und nicht in der Lage ist, das Noumenon zu erkennen. Aus der gleichen erkenntnistheoretischen Perspektive greift Kant das Problem der Moral auf; er fragt sich, ob es der praktischen Vernunft, im Gegensatz zur reinen, nicht möglich sei, Regeln a priori zu erkennen, die noch nicht durch die Erfahrung beeinflußt wurden, die allgemeingültig sind und die jedoch zugleich ein materiales Prinzip anzeigen, also etwas beinhalten, das in der Lage

ist, als Regel des Tuns zu dienen. Die erkenntnistheoretische Sachlage wird von Kant in der Vorrede zur „Kritik der praktischen Vernunft" genau ausgedrückt, obwohl man eigentlich von der „Kritik der reinen Vernunft im praktischen Sinne" reden müßte, da es sich schließlich um nur eine Vernunft handelt. Mir scheint es wichtig, gerade diese Einheitlichkeit festzulegen, da man häufig meint, bei Kant zwei ganz verschiedene, sich widersprechende Sphären der Rationalität ausmachen zu können. In diesem Sinn wird gemeinhin auch Kants Theorem vom „Primat der praktischen Vernunft" gedeutet. Über dieses kurze Kapitel vom „Primat der praktischen Vernunft" sind bedeutungsvolle Bücher geschrieben worden, die immer davon ausgehen, daß dieses Primat in Kants kritischem System die Überlegenheit der praktischen Vernunft über die reine Vernunft oder eine größere Wichtigkeit der ersteren anzeige. Tatsächlich handelt es sich eher um eine erkenntnistheoretische Gegenüberstellung: die „reine Vernunft im praktischen Gebrauch" hat das Befugnis „zu einer Erweiterung, die ihr im Spekulativen für sich nicht möglich ist" (K.d.p.V., A, 88). Das Primat der praktischen Vernunft besteht also darin, daß sich, im Gegensatz zur spekulativen, die Vernunft, die sich moralisch orientiert, in der Lage ist, mit einem synthetischen Urteil a priori die universellen Prinzipien des menschlichen Verhaltens zu erkennen. Darin besteht das Primat der praktischen Vernunft, daß sie die Möglichkeit hat, den Unterschied, den Riß zwischen Erscheinung und Noumenon zu eliminieren und so die Grenzen zu überwinden, die der reinen Vernunft gesetzt sind. Die praktische Vernunft kann also das erkennen, was für die reine Vernunft nur denkbar, aber nicht erkennbar ist (a.a.O., 216 f.). Es handelt sich immer um die gleiche Vernunft, die aber „im praktischen Sinn" untersucht wird. In diesem Sinn ist „die reine Vernunft für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir Sittengesetz nennen" (a.a.O., A, 57).

Kant erreicht damit einen Gipfelpunkt der Aufklärung: die Vernunft ist nicht nur ein Gericht, das über die Geschichte urteilt, sondern sie ist die Universalrichterin. Bei diesem Punkt muß man kurz verweilen. Denn das daraus folgende Prinzip verlagert das traditionelle Moralsubjekt von einer transzendentalen Instanz auf den Menschen selbst, ohne die besondere Kontingenz, die zwar begründeten, aber wandelbaren Bedürfnissen eigen ist. Auf diese Art beweist das

kritische Subjekt mit seiner Autonomie, daß es auch ein freies Subjekt ist. Für Kant bedeutet Freiheit, auch jenseits einer spezifischen Bestimmung, die Fähigkeit des Menschen, sich selbst Gesetze zu geben: die Normen für sein Verhalten, für sein ethisches Leben.

Mit diesen Gedanken unternimmt Kant die Neubegründung der Moral aus dem Geist der Aufklärung und schließt jedwedes partikulare Interesse, das sie relativieren könnte, aus: das „gute Leben" begründet sich in der Reinheit einer transzendentalen Kraft. Wir dürfen nicht vergessen, daß Kant von der Voraussetzung ausgeht, daß die Moral auf universellen Prinzipien fußt. Sie bringt jedoch auch die Suche nach der spezifischen Form mit sich, in der die Subjektivität (das autonome und freie Subjekt) die Universalität erreicht und dadurch einen objektiven Charakter erlangt. Hier wiederholt sich der selbe, gewiß problematisch Übergang des kritischen Subjekts zum Objekt. Was für die reine Vernunft gilt, gilt auch für die praktische Vernunft: ich bin es, der denkt; ich bin es, der das Moralgesetz festsetzt. Diese Subjektivität verbindet sich jedoch mit Formen und Kategorien, die in jedem Menschen vorhanden sind. Gewiß bin ich derjenige, der denkt, gewiß bin ich derjenige, der der Natur (wohlgemerkt: den Erscheinungen) ihre Gesetze vorschreibt. Allerdings ist dieses Ich nicht eine bestimmte Entität, nicht ein wie Fichte später sagen wird – empirisches Ich, sondern ein transzendentales Ich, von dem man noch nicht einmal sagen kann, daß es einfach in jeder empirischen Person das gleiche sei. Eduard Spranger behauptete, daß im Grunde der Satz: „Ich bin es, der denkt" bedeutet, daß eine Entität vorhanden ist, die „in mir denkt". Die Universalität benötigt jedoch als Bedingung der Moral auf jeden Fall eine spezifische Form, durch die das kritische Subjekt diese „Objektivität" erreichen kann, die ihren verbindlichen Charakter garantiert. Es handelt sich vor allem um ein formales Prinzip, nicht um im einzelnen definierbare materiale Aspekte. Ich verweise darauf, daß Kant auch in der „Kritik der reinen Vernunft" immer von einem strengen Formalismus ausgeht. Er untersucht nicht die Inhalte der Gedanken, sondern deren Formen, nicht, was man erkennt, sondern wie man erkennt. In der „Kritik der praktischen Vernunft" hält sich Kant an dasselbe Prinzip. Es ist kein Zufall, daß sich die „Kritik der praktischen Vernunft", ausgenommen natürlich die transzendentale Ästhetik (da sie sich nur auf die sinnlichen Eindrücke be-

zieht), sich nach dem Modell der „Kritik der reinen Vernunft" entwickelt. Wir haben also eine Analytik, eine Dialektik und eine Methodenlehre der praktischen Vernunft. So wie Kant in der Analytik der reinen Vernunft die Kategorien a priori sucht, so will er in der Kritik der praktischen Vernunft eben die Form herausfinden, die die subjektiven Grundsätze – ein jeder von uns hat seine Grundsätze, seine moralischen Vorsätze – in ein allgemein verbindliches Prinzip umwandelt, also die bloße Subjektivität verallgemeinert. Und er findet sie jenseits aller Gehalte in dem kategorischen Imperativ, der so viele, auch polemische, Kommentare hervorgerufen hat gerade wegen des Fehlens jeglicher materialen Bestimmung – ein Mangel, der die Möglichkeit bergen könnte, auch für unmoralisches (unsittliches?) Verhalten verbindlich und gültig zu sein. „Handle so, daß die Maxime deines Willens" (also deines subjektiven Grundsatzes) „jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (a.a.O., A, 54). Der Einzelne kann also die Moralität seiner Normen prüfen, indem er sie in ein universelles Gesetz überführt. Nehmen wir zum Beispiel das Gebot: Du sollst immer die Wahrheit sagen. Anfänglich handelt es sich um ein subjektives Gebot: Ich will und soll die Wahrheit sagen. Aber diese subjektive Maxime kann ohne weiteres zum universellen Gesetz werden: man soll die Wahrheit sagen. Die Form findet ihren Gegenstand, aber der Gegenstand wird durch die Form bestätigt.

Das scheint ein ganz selbstverständliches Prinzip zu sein. Aber, wie schon gesagt, die Kritik ließ nicht lange auf sich warten. Wenn die Sittlichkeit darin besteht, daß ich eine subjektive Maxime in ein objektives Gesetz umsetze, was hindert mich dann daran, einem jeden das Recht zuzugestehen, nach unmoralischen Normen tätig zu werden? Ein halbes Jahrhundert später beweist Max Stirner, der Ideologe des individuellen Anarchismus, die abgründige Doppeldeutigkeit dieses Formalismus. In seinem berühmten Werk „Der Einzige und sein Eigentum" (1845) behauptet Stirner die Verbindlichkeit seiner Maxime der absoluten „Freiheit": „Ich kann tun und lassen, was ich will; wenn mein Wille mir sagt, daß ich töten soll, dann kann ich töten; wenn mein Wille mir sagt, daß ich mir etwas aneignen soll, dann kann ich das tun." Aber, so behauptet Stirner, jeder ist sich selbst der Einzige, und daher nimmt diese Maxime universelle Gültigkeit an.

Dieser Blickwinkel zeigt zur Genüge, daß die bloße Form der Umsetzung von Subjektivität in Objektivität nicht ausreicht, um die verlorene traditionelle Moral neu zu gründen.

Ein Grund dafür, daß der Begriff des kategorischen Imperativs häufig falsch interpretiert worden ist, liegt darin, daß man ihn schlicht als Befehl mißverstanden hat. Aber Kant ist kein Philosoph des Preußentums. Der kategorische Imperativ stammt aus der Analytik der praktischen Vernunft und entspricht den Kategorien der reinen Vernunft; der Imperativ ist als Kategorie in dem Sinne kategorisch, daß er aus der Maxime ein Gesetz macht. Man sollte vielleicht von einem *kategorialen Imperativ* sprechen. Selbstverständlich führt Kant mit dem Gebrauch des Wortes „kategorisch" auch ein Element moralischer Strenge ein. Die Doppeldeutigkeit des Begriffs stimmt mit der Doppeldeutigkeit des moralischen Formalismus überein. Einerseits stellt der kategorische Imperativ nichts weiter dar als die hauptsächliche Kategorie der Moralität, andererseits ist er kategorisch im gemeinen Sinn des Wortes: wenn man moralisch tätig sein will, dann ist man gezwungen, sich an diesen Imperativ zu halten. Damit verleiht Kant der klassischen Aufklärung einen neuen Akzent, der von seinem unmittelbareren Verhältnis zur Praxis herrührt – nicht so sehr also durch ein neues Wertesystem, als vielmehr durch die Bewertung jeder einzelnen Tätigkeit und jedes einzelnen Verhaltens. Ich möchte das nicht preußisch nennen, sondern vielmehr jakobinisch, ganz im Sinne der jakobinische Strenge der Tugendherrschaft während der Terreur. Es ist dieses jakobinische Element, das aus Kants Moralbegriff eine rigoristische Moral macht – seinen berühmten Rigorismus, der in der Zentralität der Pflicht gipfelt.

Man könnte in der Bezeichnung „Rigorismus" eine Art Tadel finden, die Feststellung eines zumindest problematischen Elements, da eine rigorose, gar rigoristische Moral der menschlichen Natur nicht entspricht und sogar entmenschlichend ist. Tatsächlich jedoch kommt Kant sehr weit mit seinem Rigorismus. In einer kurzen Abhandlung von 1797 „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen" behauptet er, daß die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, bindender ist als jede denkbare negative Konsequenz der Wahrhaftigkeit selbst und entwickelt sodann eine Kasuistik, die eigentlich oberflächlich ist: Wenn ein Mörder sein Opfer sucht, das sich bei mir versteckt hält,

und mich fragt, wo, dann muß ich die Wahrheit sagen (Berlinische Blätter, I, 1797, 306 f). Man sieht, daß Kant in einer Epoche lebte, die sich von der unsrigen gravierend unterscheidet. Kant konnte nicht wissen, daß das Lügen im nazistischen Deutschland vielen jüdischen Familien das Leben gerettet hätte. Diese Art von Lüge liegt aber außerhalb der moralischen Perspektiven Kants, da sie keine Lüge ist, die persönliche Vorteile bringt, sondern eine, die das Leben des Lügners gefährdet: die nicht sich selbst, sondern andere schützt. Wer in diesem Sinne log, der kam in Wirklichkeit nicht mit einem moralischen Prinzip in Konflikt, sondern mit einem totalitären Regime.

Kant hielt „Rigorismus" keinesfalls für einen Tadel, sondern für ein zu bejahendes und zu unterstützendes Prinzip, das jeden Kompromiß verhindern sollte. Und tatsächlich behauptet er in einer Zusatznote zum ersten Kapitel der Abhandlung „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft": „Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugetan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber ein Lob ist): Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen" (Religion, 1793, 10). Wer also moralisch tätig sein will, der muß rigoros tätig sein. In der „Kritik der praktischen Vernunft" finden wir einen Kant, der aus der moralischen Tätigkeit alles Überkommene ausschließen will und alles, was sich auf irgendeine Art von Vorteil, von persönlicher Befriedigung bezieht. Es sind also die Fixpunkte der hedonistischen Moral und jeder Art von Utilitarismus, die rigoros auszuschalten sind.

Aber es geht nicht nur darum, den Hedonismus aus der Moral auszutilgen. Kant verschärft seine moralische Strenge soweit, daß er die moralische Tätigkeit auch von aller Kausalität abtrennt, die mit den Neigungen verbunden ist. Nicht nur darf man beim Tätigsein nicht an die Vor- und Nachteile denken, man darf sich auch nicht von irgendeiner Neigung beeinflussen lassen. Damit eine Tätigkeit moralisch ist, darf man sie nicht gerne ausführen und nicht deshalb, weil man dazu neigt, Gutes zu tun oder seinen Nächsten zu lieben. Diese Neigung enthält ein Überbleibsel der Erfahrung, die im Begriff der Liebe die empirische Glückseligkeit des Liebesaktes umfaßt. Wenn nach Kant die Neigung keine Tätigkeit bedingen darf, die moralisch sein will, dann bleibt als Triebfeder nur das Pflichtprinzip. Kant reißt also die

Pflicht des Tätigseins, die Pflicht zu lieben, die Pflicht zu helfen von der Neigung zu Liebe und Hilfe los. Nicht etwa, daß Kant die Neigung negiere, sie abstieße oder verdamme; nicht etwa, daß er meint, die Neigung, seinem Nächsten zu helfen, die Wahrheit zu sagen, die Freunde zu lieben sei negativ – nur das dies keine *moralische* Tätigkeit ist. Diese Behauptung hat in der deutschen Literatur mehr Erfolg gehabt als der kategorische Imperativ. Das Aufeinandertreffen der klassischen deutschen Literatur (die Romantik hat damit nichts zu schaffen; sondern Weimar, Goethe, Schiller) mit Kant hat eine Mannigfaltigkeit an Meinungen hervorgerufen. Der „Alleszermalmer" wurde philosophisch anerkannt, zugleich aber problematisiert. Schiller zum Beispiel war Kantianer, er war es, der Kant in Weimar einführte, indem er dessen „Kritik der Urteilskraft" in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" 1795 in Literatur umsetzte. Aber obwohl er Kantianer war und ein zuweilen unerträglicher Moralist, stellte er genau die Problematik der Position Kants klar: „Ich liebe meinen Freund, aber ich bin leider unmoralisch, da ich ihn aus Neigung, und nicht aus Pflicht liebe." Goethe, der in seiner üblichen, fast olympischen Souveränität immer versuchte, Uneinigkeiten auszugleichen, ging einen Schritt weiter und widerlegte Kant auf seine Art. Er stellt sich im „Wilhelm Meister" die sehr einfache Frage, ob es eine „Neigung, seine Pflicht zu tun" geben kann. Und die „schöne Seele" kann es tun.

Die „schöne Seele", die Neigung zur Pflicht, wäre für Kant ein unverständlicher Widerspruch, nicht nur, weil sie seinem moralischen Rigorismus zuwiderläuft, sondern auch, weil sie außerhalb seines Formalismus liegt. Gemeint ist hiermit nicht sein kritischer Formalismus (die Form des Denkens, die Form der Tätigkeit), sondern der Formalismus im allgemeinen Verstande, der weit über den kritischen hinausgeht. Wir bemerken ihn in vielen seiner sekundär genannten Schriften, vor allem aber in seiner „Metaphysik der Sitten".[1]

---

[1] Hier ist eine weitere Präzisierung der Begriffe notwendig. Die „Metaphysik der Sitten" von 1798 wird ins Italienische als „Metafisica dei Costumi" übertragen – eine irreführende Übersetzung, da die „Sitten", und dies nicht nur für Kant, nicht mit den „Costumi" (Gebräuchen) zu tun haben. „Sittlichkeit" bedeutet ethischer Charakter und nicht Gebräuchlichkeit: es

Der problematische Aspekt besteht in der rein formalen Methode, die durch einen außergewöhnlichen wissenschaftlichen Abstand von den Problemen charakterisiert ist, die dem Privatrecht, dem öffentlichen Recht, dem System der Tugenden und der Erläuterung der Laster innewohnen. Es scheint fast so, als ginge Kant bei der Analyse der einzelnen Normen vor wie ein Chirurg, dem die Person völlig gleichgültig ist. Dieser Formalismus führt auch zu einigen übertriebenen Begriffsbestimmungen, die später den Zorn Hegels auslösen werden. Nehmen wir zum Beispiel die Definition, die Kant von der Ehe gibt, und der eine gewisse Ironie nicht abgeht. Auch hier zeigt Kant, daß er ein großer Entweiher ist. So wie er mit seiner Definition der rechtlichen Normen die Jurisprudenz entzaubern will, so entweiht er die tausendjährigen Traditionen, die mit der Ehe verbunden sind, und erklärt sie einfach zum Vertrag zwischen zwei Menschen verschiedenen Geschlechts zwecks „wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften" (Metaphysik der Sitten, A, 107). Hegel spricht dann von der „Schändlichkeit" dieser Definition („Philosophie des Rechtes", § 75). Es kann sein, daß in diese berühmte Definition die Tatsache hineingespielt hat, daß Kant ein eingefleischter Misogyn war.

Das ins Äußerste getriebene Zuspitzung der rein formalen Analyse trägt dazu bei, Kant zur pedantischen Figur zu machen. Und dies nicht nur im alltäglichen Leben, sondern auch, was seine Auffassung der Philosophie betrifft. Aber das Problem, das aus dem Formalismus erwächst, liegt anderswo. Gewiß kann man für eine strenge Moral eintreten, man kann auch von einem Rigorismus der Pflicht sprechen und in dem reinen Prinzip den möglichen Übergang angeben, der von einer subjektiven Maxime zu einem allgemein verbindlichen Gesetz führt. Aber selbst der Rigorismus, rigoros angewendet, benötigt materiale Kriterien, ansonsten bestünde die Gefahr, den kategorischen Imperativ zu etwas Willkürlichem zu machen. Es bedarf auch der Kriterien für den Übergang von der Maxime zum Gesetz, weil das Gesetz einen Gegenstand haben muß. Ein regulatives Gesetz, das aber

---

gibt – nach Kant – „zwei Formen der Wissenschaft: die, die sich mit den Naturgesetzen befaßt, und die nennt sich Physik; und die, die sich mit den Gesetzen der Freiheit, der Ethik, befaßt, und die heißt „Sittenlehre" (Grundlegung, S. IV).

keinen Gegenstand hat, ist, als reine Formalität, sinnlos und damit ein Gesetz, das nicht nur das moralische Leben nicht bedingt, sondern dem schlicht und einfach die Existenz fehlt: Sein ohne Dasein.

Wir haben gesehen, daß die Vernunft in Kants Apriorismus keiner Erfahrung bedarf, auch wenn sie sich sodann in der spekulativen Dialektik verheddert. Auch die praktische Vernunft braucht die Erfahrung nicht: um zu wissen, wie man moralisch tätig sein kann, reicht es aus, die Tätigkeit auf das feststehende Prinzip der Pflicht zurückzuführen. Die Probleme erwachsen aus der Möglichkeit, daß gegenstandslose Gesetze dem Alltagsleben, das ja, im Grunde genommen, das Leben überhaupt ist, regelrecht abträglich und schädlich werden können. Man kennt ja diese allzuvielen Leute, die nur ihre Pflicht tun und darin die Entschuldigung für alles und für jedes finden. „Ich tue nur meine Pflicht" lautet der berühmt-berüchtigte Satz. Gerade die von Kant im kategorischen Imperativ implizierte Moral kann nicht auskommen ohne die genauere Festlegung des der Pflicht als solcher immanenten Zwecks. Kant erkennt das Problem und sieht sich gezwungen, einen Schritt weiter zu gehen, die Form zu materialisieren. Es handelt sich immer noch um Form, um ein sicherlich nicht abstraktes, aber eben transzendentales Prinzip, ein Prinzip also, das sich nicht mit der unmittelbaren Erfahrung verbinden läßt. Die Form materialisiert und präzisiert sich im zweiten kategorischen Imperativ, der anfänglich schon in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" formuliert ist und der in der systematischen Ordnung eine Erweiterung des ersten Imperativs darstellt. „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (Grundlegung, B, 67). Dies nenne ich Materialisierung der Form: die Pflicht hat einen Zweck. Es bleibt, daß man eine Tätigkeit ausführt, weil es pflichtmäßig ist, aber niemals darf man Menschen als Mittel dafür benutzen. Dieser Zweck hat zwei Aspekte. Der erste ist alltäglich, und er betrifft uns direkt. Wenn man, während man seine Pflicht tut, an die geschuldete Tätigkeit nicht nur als Pflicht denkt, sondern auch an die Beziehung zu den anderen, die dadurch hergestellt wird, dann müßte man jedes Mal eine Gewissensprüfung vornehmen und sich fragen, ob man die anderen als Mittel oder als Zweck behandelt. Das bezieht sich auf das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, zwischen

Eltern und Kindern, sicher auch auf das Verhältnis zwischen Unternehmer und Arbeiter und auf das zwischen Lehrer und Schüler. Hier wird die Wichtigkeit der kantischen Unterscheidung klar: die Menschheit als Mittel oder als Zweck zu behandeln. Ein anderes, politisches Beispiel – ist der Wähler nun das Mittel oder der Zweck der Politik? Ist er der Zweck der politischen Programme oder das Mittel zur Verteilung der Macht? Ich denke, daß dieses Beispiel das Problem hinreichend erklärt. Es gibt auch noch einen weiteren Aspekt, den Kant bekräftigt und der in die Aufklärung zurückfließt. Auch wenn man den einzelnen als Zweck und nicht als Mittel betrachtet, so könnte man sich immer noch fragen, was denn nun der wirkliche Zweck der Menschheit sei. Was ist der Sinn des Lebens? Und hier stößt man auf den Kern von Kants Philosophie, der wiederum den Charakter einer Kategorie annimmt: die Menschheit ist sich selbst der Zweck, sie ist ein Wert, der jenseits jeglicher Zufälligkeit und Einzelheit steht. Durch diese Kategorie, die einige historische und philosophische Folgen gezeitigt hat, wird die Aufklärung zum Humanismus.

Dieser Übergang bekräftigt den immanenten Charakter der Philosophie Kants, den wir schon in der Kritik der reinen Vernunft bemerkt haben, in der Unmöglichkeit nämlich, die Existenz Gottes zu beweisen. Andererseits spricht Kant in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft wieder von Gott. Dies scheint zunächst ein Widerspruch zu sein. In der Dialektik der reinen Vernunft hatte Kant die der Spekulation eigenen Antinomien und Widersprüche aufgedeckt. In der Dialektik der reinen praktischen Vernunft bringt Kant genau die Ideen wieder ein, die er zuvor widerlegt hatte: Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Dabei knüpft er nicht so sehr das Prinzip der moralischen Tätigkeit als solcher an die Idee von Gott und an die Unsterblichkeit der Seele als vielmehr die Möglichkeit ihrer Verwirklichung. Der Gott also, dem Kant, dem Dichter Carducci, dem Nobelpreisträger von 1906, zufolge, den Kopf abgeschlagen hatte, setzt sich diesen scheinbar wieder auf den Hals und schleicht sich durchs Hintertürchen der Moral wieder herein, nachdem er zur erkenntnistheoretischen Haustür hinausgejagt worden war.

Eine kurze Betrachtung soll die Haltung der Aufklärung in dieser Frage verdeutlichen. Im großen und ganzen kann man von zwei Hauptrichtungen sprechen: einer atheistischen Richtung, deren hauptsäch-

licher Vertreter Diderot war und der alle französische Materialisten zugehörten, und einer zweiten, dem Theismus, die erfolgreicher war. Der Theismus, vertreten vor allem von Voltaire, ist die religiöse Form der Aufklärung. Zwar erkennt er die Existenz Gottes an, nur handelt es sich um einen Gott der lumina rationis, dessen Sinn und Zweck allein darin liegt, den Menschen zum Guten zu führen, und keinesfalls um den Gott der Schöpfung, der das absolute Subjekt der Religion ist. Es ist eher ein Gott, der als bloßer Begriff verstanden wird: das Wesen der Naturreligion, also nicht positiv, nicht geoffenbart, sondern jener Religion, die ein jeder in seinem Gewissen besitzt. Voltaire selbst, nicht gerade ein gläubiger Mensch, sprach oft von der Notwendigkeit, sich ein höchstes Wesen vorzustellen, das den Menschen tröstet und leitet.

Kant führt eine ganz andere Operation durch, eine „kritische". Nach ihm erreicht die Vernunft in der Praxis die Universalität nur, wenn sie das Prinzip der moralischen Tätigkeit mit „Postulaten" vereint, die es beeinflussen – und zwar mit Postulaten, die auf jeden Fall mit zwei essentiellen Punkten der Religion übereinstimmen, eben mit Gott und der Unsterblichkeit der Seele. Seine Deduktion geht von der Universalität und der Notwendigkeit der Moral aus. Die Universalität ist nur dann möglich, wenn das Gute, das man tun muß, mit einem übergeordneten und universellen Guten – und das wäre Gott – verbunden wird. Die moralische Notwendigkeit existiert nur, wenn sie mit einem Prinzip verbunden wird, das mit Notwendigkeit im Menschen selbst sein müsse und das in der Unsterblichkeit der Seele besteht.

Die Lösung des Problems, die Lösung vielmehr der scheinbaren Widersprüche findet man im Begriff des Postulats selbst. Wir müssen auf die erkenntnistheoretische Position von Kant zurückkommen. Die Postulate: Gott und die Unsterblichkeit der Seele, können keine Erkenntnisse im philosophisch-wissenschaftlichen Sinn des Wortes sein. Würde Kant behaupten, die Grundlage der moralische Tätigkeit sei das Wissen, daß es einen Gott gäbe und die Seele unsterblich sei, so würde er seine ganze kritische Arbeit ad absurdum führen. Trotzdem stellen sie Wegweiser dar und als solche eine moralische Realität. Ich erinnere daran, daß nach Kant die Grundlage der Moral in der Autonomie des Subjekts liegt. Kant lehnt die hedonistischen Orientierungen ab, weil er die Glückseligkeit und die Nützlichkeit als dem

Subjekt fremde heteronome Bedingungen ansieht. Aber dies gilt auch in diesem Fall. Das Subjekt kann sich nicht selbständig ein Gesetz geben, wenn es einen Gott gibt, der es bestimmt. Die Verbindung der zu erfüllenden Pflicht mit einem Gott, der sie zu tun befiehlt, weil die Rettung der Seele auf dem Spiel steht, wäre die Zerstörung der Autonomie des Subjekts. In diesem Sinne werden Gott und die Unsterblichkeit der Seele funktionalisiert: sie sind weder Erkenntnis noch Realität, sie werden ganz einfach von der praktischen Vernunft postuliert.

In diesem Punkt ist Kant eindeutig. In seiner Abhandlung „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793/94) leitet er die Erörterung über den moralischen Glauben mit den Worten ein „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze (der kategorische Imperativ) bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten" (Religion, AB, III). Wenn aber die Moral sich selbst genügt und keine Religion benötigt, sei es objektiv gesehen im Hinblick auf den Willen, sei es subjektiv gesehen im Hinblick auf die Tätigkeit, die eigene Pflicht zu erfüllen, wozu also die Postulate? Heine hat dies in der ihm eigenen ironischen Art erklärt: Vielleicht dachte Kant nicht so sehr an sich selbst und an das eigene Bewußtsein als vielmehr an seinen Diener Lampe, der ihn wahrscheinlich nicht bestohlen hätte, hätte er Furcht vor Gott und vor allem Angst vor der Hölle gehabt hätte. Aber trotz Heines Ironie bleibt ein Rätsel, auf das zurückzukommen sein wird.

Zunächst jedoch eine Randbemerkung historischen Charakters. Kants Abhandlung über die Religion wurde berühmt, weil er damit gegen die unendliche Geduld des zweiten Friedrich Wilhelm von Preußen verstieß. Und tatsächlich, kurz nach der Veröffentlichung 1794 verbot es Kultusminister Wöllner Kant mit einem Edikt, weiterhin Vorlesungen über die Religion abzuhalten oder Abhandlungen zu schreiben. Kant antwortete auf eine etwas seltsame Art. Dieser moralische Rigorist verwandelt sich in einen ironischen Opportunisten und schreibt Seiner Majestät „mit großer Ehrerbietung", daß Seine Majestät sehr ehrlich und respektabel, aber im Grunde etwas dumm ist, da

Seine Majestät offensichtlich den Sinn der Schrift nicht verstanden habe. Und da man ihn im Edikt beschuldigt, die Grundlagen des Christentums zu zerstören, präzisiert Kant, daß er niemals vom Christentum, sondern nur von der Religion gesprochen hat (Vorbemerkung zum Streit der Fakultäten, A XIII). Andererseits definiert Kant in seiner Abhandlung über die Religion jede geoffenbarte Religion als eine poetische Erfindung der Priester, und am Ende spricht er nicht mehr von Priestern, sondern von Pfaffentum (Religion, A, 3; 211), nennt den Kirchendienst gar den Afterdienst Gottes (215). Aber Kant war auf jeden Fall auch ein Preuße, hielt sich in dieser Hinsicht an den Befehl des Königs und sprach in der Öffentlichkeit nie wieder von der Religion. Weitere Elemente seiner Kritik der Religion wurden erst postum veröffentlicht.

Zusammenfassend: Wie im Mittelalter die Philosophie die Rolle der ancilla der Theologie spielte, so wird für Kant die Religion zur Magd der Moral. Man muß sich jedoch fragen, was Kants Postulate tatsächlich bedeuten, denn einerseits fügen sie sich in die Realität der moralischen Tätigkeit ein, andererseits gewinnen sie jedoch einen Charakter, der schon an Fiktion grenzt. Tatsächlich entwirft der Philosoph Vaihinger, ein Kantianer, der 1904 die „Kant-Gesellschaft" gründet, eine philosophische Theorie, die er selbst die Philosophie des „als ob" nennt, indem er Kants Kritik weiterführt. Die Philosophie des „als ob" lehnt sich akkurat an die Postulate der Kritik der reinen praktischen Vernunft an, indem sie deren doppelten Aspekt berücksichtigt, für die Moral zwar notwendig, eigentlich aber existenzlos zu sein. Nach Vaihinger sind also die Welt, in der wir leben, und die Realität unseres Lebens an sich nichts weiter als Fiktion, die wir notwendigerweise als Realität akzeptieren. Wir werden tätig, als ob wir moralisch sein wollten, wir leben so, als ob wir in der Realität lebten, wir erkennen, als ob wir wüßten, was Realität sei. Aber das könnte auch für Kant zutreffen. Wenn Gott und die Unsterblichkeit der Seele keine objektiven Erkenntnisse sind, dann wird der Mensch tätig, als ob Gott existiere und die Seele unsterblich sei. Wir stehen hiermit vor einem Rätsel, das jenem entspricht, das schon an der Kritik der reinen Vernunft auffiel. Es wurde bereits auf die Schwierigkeit hingewiesen, daß die Vernunft versagt, wenn der Erkenntnisvorgang von etwas ausgeht, daß zwar an sich vorhanden ist, dessen Existenz je-

doch sich der Erkenntnis entzieht. Man nimmt also an, daß da ein Ding an sich ist, das die Sinne beeindruckt, aber man fühlt es nicht, man hört es nicht und man sieht es nicht. In der praktischen Vernunft kehrt sich das Problem um. Wenn Gott und die Unsterblichkeit der Seele die Bedingungen der verbindlichen Gültigkeit der Maximen sind, also die Triebfedern, die die moralische Tätigkeit in Bewegung setzen – wie kann man annehmen, daß die Seele von zwei bloß gedachten Entitäten beeinflußt wird? Wie kann man Prinzipien vertrauen, von denen man weiß, daß sie, objektiv gesehen, gar nicht existieren, sondern meiner Vernunft entspringen – eine Realität zwar, aber eine nur subjektive? Auch hier scheint Kant dieselbe Operation wie schon beim „Ding an sich" durchzuführen und auch in Sachen der Moral zu versuchen, sich am eigenen Schopf aus dem Morast zu ziehen.

Kein Problem besteht hingegen mit der Verbindung von Aufklärung und Humanismus, mit der Kant dem Formalismus eine ethische Basis verleiht, eine Verbindung, die die christliche Ethik endgültig überholt: die Menschheit ist sich selbst der Zweck. Im Grunde handelt es sich um die Folge der Auffassung, von der schon bemerkt wurde, daß sie im Zusammenhang der reinen Vernunft ausschlaggebend ist: die Zentralität des Subjektes, die auf der ethischen Ebene zur Zentralität der Person wird. Aber der Mensch ist nicht etwas Abstraktes, der Mensch, das sind wir alle, der Mensch, das ist: die Gesellschaft. Ausgehend vom ethischen Zweck der Menschheit, die sich in der Person verwirklicht, kommt Kant zu einem Ergebnis, das eine geradezu soziopolitische Dimension erreicht; aber dies ist ein nur wenig bekannter Kant.

Die Werke, in denen er sich mit diesen Problemen befaßt, werden nicht nur in den Darstellungen seiner Philosophie beiseite geschoben, sie sind meines Wissens noch nicht einmal ins Italienische übersetzt worden. Ich beziehe mich hierbei auf eine Abhandlung, ohne deren Kenntnis man das Verhältnis nicht verstehen kann, das nach Kant zwischen Moral und Politik besteht. Gemeint ist der „Streit der Fakultäten" von 1798, eine Schrift, in der Kant, während er von den „Streitigkeiten" spricht, die die einzelnen Fakultäten: Theologie, Medizin und Jurisprudenz untereinander austragen, selbst mit den traditionellen Dogmen der akademischen Lehre in Konflikt gerät. In diesem Werk findet Kant die Lebendigkeit und den polemischen Geist sei-

ner frühen Abhandlungen wieder. Auch im Stil finden wir eine außerordentliche Verwandtschaft zwischen diesem Werk und einer sehr berühmten, viel zitierten Abhandlung des frühen Kant: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766), ein außerordentlich ironisches Werk, das seinen Höhepunkt mit einem Satz erreicht, der zwar sehr treffend, aber auch etwas rüde und daher in einer „anständigen" Gesellschaft unaussprechlich ist.

Im Kapitel über die Jurisprudenz widerspricht er den wesentlichen Theorien, die von dieser Fakultät aufgestellt werden. In diesem Zusammenhang geht er direkt zur Politik über und bezieht sich auf die Französische Revolution, die „nicht fehlgeschlagen" ist. Es scheint mir überaus wichtig, daß Kant in einer Periode, die der Terreur, ihren Massakern und Köpfungen folgt, eine Art Hymne auf die historische Bedeutung der Französischen Revolution anstimmt, unter anderem auf den Enthusiasmus und die Kampfbereitschaft des revolutionären französischen Armee gegen die alliierten aristokratischen Heere. Der Wille des Volkes, eine Republik zu gründen war, sagt Kant, stärker als der Ehrenkodex der Aristokraten (Streit der Fakultäten, A, 144 f.). Wenn dies schon eine Provokation war, seine Kritik am englischen Konstitutionalismus war noch schneidender. Es ist dabei zu beachten, daß Kant sich anfangs sehr penibel am englischen Verfassungsmodell orientierte, zum Beispiel die Gültigkeit von Volksrevolutionen bestritt, die sich gegen eine konstitutionelle Regierung richten. Im „Streit der Fakultäten" hingegen zeigt er ganz offen das an, was er den verborgenen Sinn der englischen Konstitution nennt, und von dem er sogar behauptet, daß das Verbot, das Volk über den eigentlichen Sinn der Konstitution aufzuklären, der Politik wesenseigen sei. In Sachen der Konstitution spricht er von einer „lügenhaften Publizität" (Streit, 152 f.) und verteidigt die Freiheit der Wissenschaft gegen den Staat. Um andererseits die außerordentliche Aktualität dieser Kritik Kants zu beweisen, reicht ein Zitat: „Man muß, sagen sie (unsere Politiker) die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmütige Phantasten träumen, daß sie sein sollten. Das wie sie sind aber sollte heißen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang, durch verräterische, der Regierung an die Hand gegebene, Anschläge gemacht haben (…)" (a.a.O., 134). Nebenbei gibt er eine Definition der Souveränität, über die nur gesagt werden kann, daß sich Carl Schmitt

mit seiner Definition offensichtlich ein Plagiat geleistet hat.

Wenn von einem gesellschaftlichen Projekt bei Kant die Rede ist, dann beziehe ich mich natürlich auch auf Werke, die in Italien bekannt sind, zum Beispiel auf die Schriften „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1785) und „Zum ewigen Frieden" (1795/96), die die Republik zur Voraussetzung des Friedens erklärt. Das sind Werke, die jenseits ihrer, man könnte sagen: utopischen Perspektive, eine eigene Aktualität beinhalten. Sie stellen nämlich zwei Punkte fest, die zu allgemeinen Begriffen geworden sind: erstens, daß eine Gesellschaft der Staaten die Aufgabe hat, die internationalen Konflikte friedlich zu lösen, und zweitens, daß der Motor der Zivilisation im sozialen Antagonismus liegt. Im letzten Punkt sagt sich das an, was später die Analyse der bürgerlichen Gesellschaft sein wird.

Die Umrisse der Gesellschaftskonzeption Kants finden wir jedoch nicht so sehr in den veröffentlichten Werken, sondern vielmehr im Opus postumum. Dieser Opus ist nicht gerade eine Kleinigkeit: zehn große Bänder, mengenmäßig mehr als die Werke, die zu Lebzeiten veröffentlicht wurden. Man kann dort unter anderem sehr spitzfindige und scharfe Bemerkungen über die Probleme der Ästhetik lesen hier im allgemeinen Sinn des Wortes. Wichtig sind vor allem die Seiten, in denen man den gesellschaftspolitischen Einsatz Kants erkennen kann, einen Einsatz, der seiner moralischen Konzeption und seinem Begriff der Menschheit als Selbstzweck eine ganz besondere Richtung gibt. Tatsächlich beeinflußt der gesellschaftliche Einsatz nach Kant auch den Wert und die Gültigkeit der wissenschaftlichen Forschung. Auf diesen Seiten wird Kants Übergang vom englischen Konstitutionalismus zum Republikanismus der Französischen Revolution umrissen. Er gibt selbst zu, daß er davon überzeugt gewesen war, die englische Konstitution sei die beste menschliche Weisheit in Bezug auf die politische Organisation der Gesellschaft, solange jedenfalls, bis ihm der Demokratismus Rousseaus bekannt wurde: „Rousseau hat mich eines Besseren belehrt." Im selben Zusammenhang nimmt er eine Stellung ein, die allerdings auch in anderen Werken offenkundig wird und die endgültig mit dem kantischen Mythos aufräumt, einem Mythos, auf den sich auch Karl Popper bezieht, der Kant für den Begründer der „Unparteilichkeit der Wissenschaft" hält. Bereits in den „Träumen eines Geistersehers" meint Kant, die Verstan-

deswaage sei doch nicht ganz unparteiisch, der Verstand könne nicht unparteiisch sein (Träume, A, 74). Auf dieses Thema kommt er auch im „Streit der Fakultäten" zurück. Aber diese Perspektive der Parteilichkeit des Wissens und der Wissenschaft wird auf einer Seite des VIII. Bandes der Opus postumum genau umrissen mit einer Behauptung, mit der diese kurze Ausführungen über Kant beende schließen sollen, eine Behauptung, die der Wissenschaft ihre immer noch aktuelle Aufgabe gibt: „Wahr ist nur die Wissenschaft, die dem gemeinen Manne zu seiner Würde verhilft" (Opus postumum, Band VIII, 625).

Das souveräne Subjekt: Fichte und die Wiedererschaffung der Welt

Die erneute Lektüre Fichtes, vor allem seiner „Wissenschaftslehre" in der Version von 1794 (die auch für die folgenden grundlegend ist) dieses Sichkreuzen von ICH, das NICHT ICH ist, und NICHT ICH, das nicht ICH ist, das ICH, das auf jeden Fall immer ICH ist – provozierte bei mir den Gedanken, wie gut es die Engländer mit ihren Philosophen haben, die sich so einfach ausdrücken, so zugänglich, manchmal vielleicht auch etwas platt. Tatsächlich wurde häufig die Frage gestellt, ob die Engländer überhaupt in der Lage seien, die sogenannten kontinentalen Philosophen zu verstehen, und damit sind nicht nur die deutschen gemeint, sondern die Texte von Bruno, die genial konfusen von Gianbattista Vico, die Hegels oder die Fichtes. Die Engländer scheinen in Wirklichkeit ein eigenes Verhältnis zum Verstehen komplizierter Texte zu haben, und in der Tat hatte Humes erster Traktat, der „Treatise on Human Nature" von 1739, nicht in England, sondern in Frankreich Erfolg. Versuchen wir also über Fichte zu reden und Klarheit über die Philosophie des Idealismus zu schaffen, deren Charakter derart subtil, gar etwas obskur ist, fast so, als käme sie aus der Schule des Heraklit. Nicht etwa, daß Fichte besonders obskur wäre, aber er scheint zuweilen unverständlich zu sein.

Ich erinnere daran, was Kant über die transzendentale Deduktion der Kategorien in der „Kritik der reinen Vernunft" zu sagen hatte: daß die Kategorien a priori in der Realität die Gesetze konkretisieren, die die Vernunft der Natur vorschreibt. Diesem ersten Schritt fügte Kant einen zweiten hinzu: daß die Einheitlichkeit der Welt durch die Einheitlichkeit des „Ich denke" bestimmt wird, das die Mannigfaltigkeit der Erfahrung gruppiert und daraus eben die „Welt" schafft. Kant ließ damit das Problem des Dings an sich ungelöst. Daß das Problem nicht gelöst wurde, sieht man schon daran, daß sich die gesamte Philosophie nach Kant damit beschäftigt hat, mit dem Ding an sich als der Ursache der Erfahrung, die außerhalb der Erfahrung existiert. Jacobi, ein Zeitgenosse Kants, hat sehr scharf und richtig die Frage um-

rissen, wie es, wenn nach der transzendentalen Deduktion der Kategorien die Ursächlichkeit zum Subjekt gehört und nicht außerhalb der Erfahrung existiert, dann möglich sein soll, daß etwas, das außerhalb der Erfahrung liegt, die Sinnlichkeit beeindruckt und damit die anfängliche Ursache des Erkenntnisprozesses sei.

Dennoch hat es einen Philosophen gegeben, der entschlossen war, endgültig dieses Problem zu überwinden, das das Verständnis der Philosophie Kants verhinderte. Er überwand es, indem er es abschaffte: Johann Gottlieb Fichte. Fichte fragt sich, ob das Ding an sich wirklich notwendig sei, ob es tatsächlich einen Anfang außerhalb des Subjektes gebe. Fichte geht zwar vom Ding an sich aus, aber als etwas nur „Gedachtem"; er negiert hingegen die Notwendigkeit eines anfänglichen Zusammenpralls mit einer nicht erkennbaren Realität, die außerhalb des Subjektes existiert (Zweite Einleitung, I, 482 f.). Das Ding an sich ist also möglich, aber nicht vorhanden. Die Welt der Phänomene, also die Welt der Vernunft stimmt mit der reellen Welt überein, für deren Erkenntnis kein Ding an sich nötig ist, das den Erkenntnisprozeß auslöst: „... das Ding an sich, ist nichts, und hat ... keine Realität. .... Das Ding an sich wird zur völligen Chimäre, es zeigt sich gar kein Grund mehr, warum man eins annehmen sollte" (Erste Einleitung, I, 431). Die Fragestellung stimmt mit der von Kant überein, wie das Wissen, wie die Erfahrung möglich seien, wo sie anfangen könnten. Für Fichte befindet sich die Erfahrung im Subjekt selbst, eben im ICH, das von sich selbst ausgeht. Man könnte auch von einer tiefgreifenden Veränderung des Diktums Descartes' reden: „Ich denke, also bin ich" wird zu „Ich denke, also bin ich das Sein". Fichte behauptet nicht, Kants Philosophie weiterzuführen oder zu interpretieren; er meint einfach, daß er den Sinn entwickelt, den Kant hinter seiner gewundenen Begrifflichkeit versteckt habe. Und er bekräftigt, nicht ohne hochfliegendes Selbstbewußtsein und in der Gewißheit, der einzige zu sein, der Kant verstanden hat, besser: der Kant besser verstanden hat, als Kant sich selbst verstanden hat, und daß seine Wissenschaftslehre keine andere sei, „als die wohlverstandene Kantische" (Zweite Einleitung, I, 468).

Es ist bezeichnend, daß er seine Philosophie „Wissenschaftslehre" nennt. Tatsächlich lautet der Titel seines ersten Versuches „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie"

(1794), womit er seine Überzeugung kundtut, die philosophischen Fragestellungen auf einem völlig neuen Weg anzugehen.[2] Nicht weniger bedeutsam und gleichzeitig problematisch ist seine allgemeine Interpretation der möglichen philosophischen Systeme. Fichte behauptet, daß die „Wahl der Philosophie" nicht von Erwägungen, Analysen oder theoretischen Voraussetzungen abhängt, sondern vom Charakter des Philosophen: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist" (Erste Einleitung, I, 434). Eine wahrhaftig doppelbödige Behauptung, die auch mißverstanden werden könnte, würde man sie in einem psychologischen Zusammenhang bringen. Fichte denkt eher an eine spezifischen Mentalität, die auch eine entschieden moralische Prägung aufweist. Was die Verbindung von Mentalität und Moral im weiten Sinn betrifft, identifiziert Fichte zwei mögliche Arten der Philosophie: die dogmatische Philosophie, die von der Realität der objektiven Welt ausgeht (eine auch von Kant unterstützte Wertung) und den Eudämonismus zur Folge hat, und die idealistische Philosophie, die von der subjektiven Realität ausgeht und zum Moralismus führt (Appellation, V, 217). Nebenbei: der „Charakter" – denn Charakter haben, das stellt in Wirklichkeit eine Fixierung, eine Art fixe Idee Fichtes dar. So fordert er die deutsche Jugend auf, „die schönste Ausstattung des Menschen, den Charakter ... zu bekommen" (Reden, VII, 489). Einer seiner Sentenzen ist sprichwörtlich geworden: „Charakter haben und deutsch sein ist ohne Zweifel gleichbedeutend" (Reden, VII, 446).

Wenn aber ein Philosoph behauptet, die philosophische Wahl hinge vom Charakter ab, dann hat man sich auch mit Fichtes Leben und Charakter kurz zu befassen. Niemand hat sich je, sporadische Vermutungen beiseite, mit dem Charakter Kants, Hegels, Leibniz' oder Platons befaßt. Über das Leben und den Charakter Fichtes hingegen sind unzählige Abhandlungen geschrieben worden. Es ist besser, dabei für einen Augenblick zu verweilen, auch um die radikale Form besser zu verstehen, die Fichte der Philosophie Kants gegeben hat.

---

[2] Ich übersetze „Wissenschaftslehre" mit „Theorie des Wissens" und benutze nicht den üblichen italienischen Ausdruck „Doktrin der Wissenschaft". Damit bleibe ich bei Fichtes Terminologie: „Die Wissenschaftslehre [ist] eine Theorie des Wissens (...), auf ein Wissen vom Wissen gegründet" (Wissenschaftslehre von 1801, II, 7).

Dazu ein literarisch-historisches Beispiel: Wir kennen schon die Kritik, die Kant in der Abhandlung „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" an der geoffenbarten Religion geübte hat. Diese Einschränkung reicht Fichte nicht aus. Indem er Kant weiterführt, kommt er 1792 zu einer „Kritik aller Offenbarung", die eine derart kantische Prägung hat, daß sie ursprünglich Kant selbst zugeschrieben wurde. Fichtes Ruhm begann, als bekannt wurde, daß er der Autor der Abhandlung war. Eine derartige Hervorhebung der Kritik bestimmte auch weiterhin sei es Fichtes Philosophie, sei es Fichtes Verhalten. 1794 wird Fichte an den Lehrstuhl für Philosophie in Jena gerufen, mit der lebhaften Unterstützung Goethes, der ihn schätzte und dem er sympathisch war. Hier fängt er an, seine „Wissenschaftslehre" zu lehren, seine Prinzipien auch auf Probleme der Religion anzuwenden. 1798 veröffentlicht er im Philosophischen Journal die Abhandlung: „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" – eine folgerichtige Weiterführung seiner „Kritik" von 1792. Die Zeitschrift wurde umgehend beschlagnahmt, und gegen Fichte wurde die Anklage des Atheismus erhoben. Tatsächlich nimmt Fichte nur die kritische Explikation Kants wieder auf: denn wenn „die Welt nichts weiter [ist], als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns" (Über den Grund, V 184), dann folgt daraus, daß „unsere Welt das versinnlichte Material unserer Pflicht [ist]", und daß das, was sich im Glauben offenbart, unsere Pflicht ist. „Dies ist der wahre Glauben; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen". Und, sich weiter auf Kant beziehend: „jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes" (Über den Grund, V, 186). Wir wissen, wie Kant seinerzeit auf das Verbot reagierte, sich weiterhin mit der Religion zu befassen. Fichtes Antwort gerät ganz anders. Anstatt sich an Goethes Rat zu halten – der dem Minister vorgeschlagen hatte, einen Tadel auszusprechen und die ganze Sache ad acta zu legen –, ein angemessenes Gesuch an die Regierungsbehörde zu senden, wendet sich Fichte direkt an die Öffentlichkeit und gibt einen „Appell" in Druck, der im Grunde eine scharfe Anklage ist; er fordert, daß seine Ehrbarkeit ohne Aufschub wiederhergestellt, das Zensurverfahren zurückgezogen und daß er öffentlich um Entschuldigung gebeten werde. Er beweist also Charakter

(Appellation an das Publikum über die (...) ihm beigemessenen atheistischen Äußerungen, 1799, V. 193 f.). Selbst Goethe, seiner bekannten Liberalität zum Trotz, läßt ihn verärgert fallen. Fichte muß Jena verlassen und geht an die Universität zu Berlin.

Die Radikalisierung von Kants Gedanken geschieht auch in Fichtes Begriff des moralischen Handelns. Daß Kant ein Moralist war, ist allgemein bekannt. Von Fichte zu behaupten, er sei ein Moralist ist untertrieben. Er begriff die Moral sozusagen unmittelbar und praktisch, verbunden mit einem überaus starken Selbstbewußtsein. Hier liegt womöglich der wesentliche Zug seiner Persönlichkeit: er sieht das Leben eines Philosophen nicht so sehr als das eines Lehrers, sondern vielmehr als eine Mission an, vor allem sein eigenes Leben. Das schlägt sich auch in seiner Ausdrucksweise nieder. Der missionarische Charakter drückt sich in einer pathetischen Rhetorik aus, was einerseits die Meinung bestätigt, daß Fichte der einzige deutsche Professor der Philosophie gewesen sei, der wirklich reden konnte; was allerdings andererseits zur Folge hat, daß er dem heutigen Leser manchmal doch sehr „existentiell" vorkommt. Fichte will die Wahrheit nicht nur mitteilen, er will auch, daß man sie versteht – er will sie dem Bewußtsein regelrecht einprägen. Diese seine Persönlichkeit geht aus dem Titel einer seiner Abhandlungen von 1801 klar hervor, die von seiner Wissenschaftslehre handelt, die er immer wieder neu erarbeitet und überarbeitet hat: „Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie – ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen". Darin heißt es: „[Entweder du verstehst mich, oder] schweige über den Gegenstand ganz still, bis dir (...) das wirkliche Verständnis gekommen [ist]" (III, 330). Auf diese Tendenz zum Zwang trifft man auch später wieder. In der „Bestimmung des Gelehrten" von 1794 kann man dann auch den Satz lesen – und damit beende ich meinen Exkurs über Fichtes Persönlichkeit –, der Gelehrte sei ein „Priester der Wahrheit" (Bestimmung, 1794, VI, S. 333).

Dazu kommt eine weitere Eigentümlichkeit, die uns seiner Philosophie auf einem unüblichen Weg näherbringen kann. Fichte schreibt und spricht auf eine Art, die sich entschieden vom üblichen Stil unterscheidet - sei er wissenschaftlich oder philosophisch. In seinen Seminaren wendet er sich nicht direkt an alle, sondern an einen einzigen,

imaginären Studenten: „Jetzt hör mir mal zu ...“, und das immer in der ersten Person. Hegel, Kant oder Descartes hätten gesagt: „Der Gelehrte ist der Priester der Wahrheit.“ Der Gelehrte bei Fichte ist hingegen Fichte selbst: „Ich bin der Priester der Wahrheit“ (a.a.O.). Es ist also nichts Außerordentliches, daß ein Philosoph, der sich immer in der ersten Person ausdrückt, wenn er sich anschickt, die Philosophie und die Methode der Wissenschaft abzuleiten, das heißt das „Wissen zu wissen“ zu beweisen, die Philosophie des „ICH“ entwikkelt. Das heißt: wir finden, wenn wir so wollen, eine seltsame Übereinstimmung, eine korrekte Folgerichtigkeit zwischen dem sehr persönlichen Stil der Ausführung und dem Gehalt seines philosophischen Systems. Auch in der Methode geht Fichte von einer Voraussetzung aus, die sich an Descartes anzulehnen scheint, obwohl er tatsächlich dessen Positionen radikal verändert. Methodisch gesehen, sucht Fichte nicht nach einen festen, apodiktischen Ausgangspunkt. Er geht von einer Maxime, einem Bedürfnis aus. Der Anfang der Philosophie ist gewissermaßen ein Befehl: „Merke auf dich selbst: kehre deinen Blick von allem, was dich umgibt, ab und in dein Inneres: ist die erste Forderung, welche die Philosophie (...) tut“ (Erste Einleitung, I, 422). Kommen wir auf Kant zurück, für den die Einheit „ICH denke“ die Gesamtheit der Erfahrungswelt darstellt: Wenn alle Realität im Subjekt enthalten und jedes „Ding an sich“ ausgeschlossen ist, dann folgt daraus, daß das Sein zu kennen für Fichte im wesentlichen bedeutet, sich selbst zu denken.

Fichte vervollständigt damit die Veränderung und Verkehrung des traditionellen Verhältnisses, das die europäische Metaphysik zwischen das Sein und das Denken gesetzt hatte, eine Umformung, die, wie er ganz richtig behauptet, bereits von Kant eingeleitet wurde. Traditionsgemäß ist das Denken immer als ein Attribut, als ein Modus, als eine Eigenschaft des Seins verstanden worden. Für Fichte hingegen wird das Sein zu einer Eigenschaft des Denkens und, Fichte spitzt noch zu, des „Wissens“. Auf diese Art verschmelzen sich Erkenntnistheorie, Epistemologie und Ontologie: „Alles Sein ist Wissen“. Das Wissen ist also kein allgemeines Denken, sondern ein verwesentlichtes (Wissenschaftslehre 1801, II, 7, 35). Mit dieser Entscheidung für den Idealismus, mit dieser seiner „philosophischen Wahl“ meint Fichte nicht so sehr, eine neue Philosophie vorgeschlagen zu haben, als viel-

mehr endlich die Grundlage der Wissenschaft gefunden und also das verstanden zu haben, was er das „System der Vernunft" nennt.

Das System der Vernunft entwickelt sich mit dem theoretischen Denken, indem es der Bewegung des Selbstbewußtseins folgt. Sich selbst denken bedeutet nicht nur, daß man am Anfang sich selbst wahrnimmt; es bedeutet auch, daß man der Entwicklung des „Selbstbewußtseins" folgt. Die Gesamtheit der anfänglichen Wahrnehmung des Selbstbewußtseins konkretisiert sich in dem, was Fichte die intellektuelle Intuition nennt: die Fähigkeit des ICH, die gesamte Realität zu verstehen, indem es sich selbst denkt. Es ist also die intellektuelle Intuition, die dem System der Vernunft als einer Vision einer Welt, die im ICH enthalten ist, den Anfang gibt.

Es ist für Fichtes Methode, den Leser sozusagen bei der Hand zu nehmen und ihn dann zu seinen, Fichtes, Schlußfolgerungen zu führen, nicht uninteressant, daß er, zu Beginn der Entwicklung seiner Wissenschaftslehre, auf die klassischste aller Logiken zurückzufallen scheint, auf die von Aristoteles: „Wir müssen (...) von irgendeinem Satz ausgehen, der uns ohne jede Widerrede zugibt. [Ein nicht beweisbares Prinzip, das auch keinen Beweis erfordert, also ein allen klar erkenntliches und verständliches Axiom, das nicht widerlegt werden kann]" (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, I, 92, 93). Wer jetzt einen großen ontologischen Schritt erwartet, wird enttäuscht: das Ausgangsaxiom des Systems der Vernunft heißt ganz schlicht und einfach „A ist A". Natürlich besteht keine Schwierigkeit, die Gültigkeit dieses Axioms zu verstehen und anzuerkennen. Aber Fichte schlägt vor, mit dem Nachdenken anzufangen. Daß A gleich A sei, bedeutet noch lange nicht, daß es ein A „gibt", daß A ist, daß es existiert. Was aber existiert dann? Im Grunde wiederholt Fichte, auf einer dialektisch komplizierteren Ebene, die philosophische Operation von Descartes: Man kann nur feststellen, daß A gleich A, daß ein Dreieck gleich ein Dreieck, ein Quadrat gleich ein Quadrat ist. Ich kann die Ausführung genauer untersuchen und sie auf eine ontische Ebene bringen, daß sie nur dann wirklich ist, indem man das Gleichheitsprinzip auf etwas bezieht, das existiert, und das ich selber bin. Wenn ich also mich selber denke, dann komme ich jenseits der reinen Logik auf die axiomatische Schlußfolgerung, die nicht beweisbar, aber auch nicht widerlegbar ist: „ICH bin ICH" (a.a.O. 96).

In dieser unmittelbaren Wahrnehmung finden wir die Sicherheit, auf der die theoretische Überlegung beruht. Aber dieses ICH, das ist, ist nicht eine objektive Entität wie das absolute Sein von Parmenides oder das absolute Werden von Herakles; es ist aber auch nicht eine rein erkenntnistheoretische Qualität: es ist das Selbstbewußtsein als reiner Akt des Sichselbstkennens. Fichte macht daraus eine ontische Realität. Dadurch, daß ich mich denke, vollende ich gleichzeitig einen Akt: denkend handle ich, dadurch, daß ich mich selbst denke, „setzte ich mich selbst" (a.a.O.). Das ICH setzt also sich selbst, es erkennt sich nicht nur, es erschafft sich: „Ich bin durchaus mein eigenes Geschöpf" (Bestimmung 1800, II, 256). Der axiomatische, absolut sichere Anfang des Philosophierens ist, daß das ICH sich selbst erschafft – ein Willensakt, den Fichte „Tathandlung" nennt. Dies ist ein Anfang, der uns zu Goethes Faust zurückführt und zu dem berühmten Wort: „Am Anfang war die Tat". Der Ausdruck „Tathandlung" benötigt jedoch im Italienischen eine Präzisierung. Abbagnano versucht diesen Begriff, der ein Pleonasmus (die Tat: azione; die Handlung: auch azione) zu sein scheint, dadurch verständlich zu machen, daß er behauptet, in der „Tathandlung" sei sowohl die Aktion (die Tat), als auch die Folge der Aktion (die Handlung) enthalten. Die Handlung ist jedoch nicht die Folge der Aktion, sondern die Aktion an sich. Es reicht aus, an das „Tue" des kategorischen Imperativs von Kant zu denken. Vielleicht gelingt es den Ausdruck zu verstehen, wenn man das „Tun" als das *fare*, das „Handeln" als das *agire* [fare: tun, machen; agire: tun] betrachtet. Die „Tathandlung" steht also für ein Handeln, das etwas erschafft, und müßte also korrekterweise mit „*azione creativa*" [azione creativa: erschaffendes Handeln] ins Italienische übersetzt werden. (Dies gilt auch für Goethe, dessen gerade zitiertes Wort mit „*All'inizio c'era l'azione*" [*All'inizio c'era l'azione:* Am Anfang war die Handlung] übersetzt wird. Aber Goethe spricht von einer „Tat": *In principio c'era il Fare, c'era il Creare* [*In principio c'era il Fare, c'era il Creare:* Am Anfang war das Tun, das Erschaffen]. Und Fichte definiert dann die „Tat" auch als „erstes Glied einer materiellen Kette" (a.a.O. 282).

Das ICH, das sich selbst in einen selbsterschaffenden Akt setzt, löst also einen wirklichen Vorgang aus, die Realität der Welt. Mit dieser Selbsterschaffung erreicht Fichte eine gegenüber dem kanti-

schen Immanentismus noch höhere Ebene der Radikalität. Kant war in der Welt der Phänomene geblieben und hatte der Vernunft erkennbare Grenzen gesetzt. Das ICH hingegen, das sich selbst erschafft kennt keine Grenzen, es wird nicht von einem Ding an sich relativiert. Es ist an sich grenzenlos. Hier könnte man unter Umständen den Grund dafür sehen, daß er des Atheismus bezichtigt wurde. Wenn das ICH grenzenlos ist, dann ist da in der Tat kein Platz mehr für Gott. (Fichte hatte allerdings einige Zweifel gegenüber der Anklage des Atheismus, die seines Erachtens nur ein Vorwand war, ihn politisch zu treffen. Und in seiner „Appellation an das Publikum" bemerkt er zu seiner Verteidigung, daß es nicht um Atheismus ging, sondern um seinen Demokratismus).

Das ICH ist alles. In seinem Allsein faßt es in sich jede Form der Realität zusammen, „setzt" sich als unendlich und als unabhängig. Das ICH als Anfang der Philosophie kennt keine Zügel, und es erkennt keine Grenzen an. In diesem Sinn ist Fichtes Philosophie eine Philosophie der absoluten Freiheit. Und tatsächlich ist er in das Museum der theoretisch-politischen Gedanken als der Vertreter der absoluten Freiheit eingegangen. Verstehen wir uns richtig: obwohl in diesem Begriff die Geschichte der Freiheiten wiederhallt, die von der Französischen Revolution eingeführt wurden und deren Anhänger Fichte immer war, bezieht sich seine absolute Freiheit des ICH nicht nur auf die Gedanken-, die Presse-, die Vereinigungsfreiheit usw. im einzelnen, sondern auf die selbsterschaffende Gesamtheit (Der Grund).

Fahren wir fort: Fichtes Reise hat gerade erst begonnen. Wenn man sich fragt, was sich denn in diesem unendlichen ICH vollzieht, wird man bald merken, daß die absolute Freiheit eine abstrakte Freiheit ist: die Freiheit als solche, die Freiheit ohne Bestimmungen ist leer, das unendliche ICH ist auch leer. Wenn das ICH souverän ist und sich selbst als Totalität setzt und erschafft, dann muß es gleichzeitig seine Leere füllen. Was tut das unendliche ICH, wenn es nur sich selbst hat, worin besteht seine Freiheit, wenn sie nur seine eigene Freiheit ist und sonst gar nichts? Um die dialektische Entwicklung zu erklären, der Fichte das Problem unterzieht (nebenbei: Fichte erfindet die von Kant kritisierte Dialektik neu und wertet sie positiv), versuche ich eine etwas ungewöhnliche Annäherung. Wenn Fichte behauptet, daß das ICH souverän ist und als solches ohne Grenzen, dann muß man sich

fragen, was denn ein Herrscher ohne das Objekt seiner Herrschaft tut und was ein Monarch ohne Untertanen. Aber – und hier lugt die Dialektik hervor – die Untertanen als für den Monarchen notwendiges Objekt stellen körperlich seine Grenze dar. Selbst Jean Bodin stellte in seinem Werk „Sechs Bücher über den Staat" von 1576, einem grundlegenden Text der absoluten Monarchie, fest, daß das Vorhandensein von Untertanen und von gewissen Prinzipien, die damit verbunden sind, die Souveränität des absoluten Königs begrenzt. Ein weiterer Annäherungsversuch ist vielleicht noch gewagter, aber bestimmt angemessen. Wenn das ICH unendlich ist und sich mit sich selbst identifiziert, wenn das ICH sich selbst erschafft: was ist das ICH ohne ein Erschaffenes, das anders ist als es selbst? Es handelt sich hierbei auch um eine theologische Frage, die, wenn ich mich nicht täusche, das erste Mal von Agostino von Tagaste, genannt der heilige Agostino, erahnt wurde. In seinen „Bekenntnissen" bringt er seine Sorge zum Ausdruck, aber er geht darüber hinweg, indem er erklärt, es handle sich um ein unlösbares Problem: „Was ist Gott vor der Erschaffung der Welt"? Man muß hinzufügen, daß die Theologie nie den Mut aufgebracht hat, sich mit der simplen Frage, was Gott ohne die Schöpfung sei, bis zum Ende auseinanderzusetzen.[3] Eine Präzisierung gab Meister Eckhart, der große mittelalterliche Mystiker (gest. 1329, während seines Ketzereiprozesses), mit dem berühmten Wort, das gotteslästerlich zu sein scheint, in Wirklichkeit von tiefer Religiosität ist: "Was bist Du Gott, ohne mich"? Das also ist das Problem des ICH – ein Unendliches ohne Schöpfung. Um wirklich souverän zu sein, um wirklich der totale Schöpfer zu sein, muß das ICH sich begrenzen, muß es seine Unendlichkeit negieren. Wir haben hier einen zweiten dialektischen Schritt vor uns, den negativen: so wie Gott dadurch, daß er die Welt, sein eigenes Gegenteil erschaffen hat, da die Welt endlich und sterblich ist, so muß das ICH, um wirklich ein Schöpfer zu sein, eine Wirklichkeit erschaffen, die nicht das ICH selbst ist, sondern sein Gegenteil; es also negiert. Da sie eine Negation ist, muß diese andere Wirklichkeit etwas „Endliches", eine „Grenze" sein.

---

[3] Im Rahmen der scholastischen Dialektik wurde das Problem jedoch von Petrus Lombardus (gest. ungefähr 1160) in seinen „Sententiae", der ersten großen Summa der mittelalterlichen Philosophie, mit seiner quaestio zur Diskussion gestellt: „Wo war Gott vor der Schöpfung?"

Da das ICH frei ist, muß sein Gegenteil die Eigenschaft einer „Notwendigkeit" annehmen. Die Notwendigkeit, also das Gegenteil der Freiheit, behauptet sich als notwendig für das ICH selbst, das sich als unendlich setzt und sich gleichzeitig in der Negativität der Endlichkeit entgegensetzt: das ICH setzt sich als NICHT ICH (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794, I, 104 f.). Das bedeutet jedoch, daß das NICHT ICH nicht an sich existiert, es stellt nicht die Grenze dar, die das unendliche ICH antrifft, mit der es in einem tragischen Aufprall zusammenstößt, der die Freiheit des ICH relativiert; es ist also kein Sein außerhalb des ICH. Für Fichte bleibt das ICH als einzige Wirklichkeit bestehen, es trifft nicht auf seine Negation, es erschafft sie, es wird nicht von außen begrenzt, es begrenzt sich selbst: Ein Akt der Selbstbegrenzung, ohne den das ICH nicht bestehen könnte, so wie ein erschaffender Gott ohne Schöpfung jedwede wirkliche Eigenschaft verlöre. Das NICHT ICH ist nicht dasselbe wie Kants Ding an sich, sondern es verbleibt im Rahmen des Subjekts. Die Objekte, die wir sehen, hören, fühlen und wahrnehmen, sind keine Phänomene im Sinne Kants; sie stellen die Wirklichkeit des ICH dar, ohne es zu transzendieren. Das gesetzte NICHT ICH ist im ICH enthalten und kommt nicht von außen, sondern „wird (...) nach außen getragen und das an sich ursprünglich Subjektive in ein Objektives verwandelt" (a.a.O., 312 f.).

Das Prinzip, nach dem das ICH sich selbst negieren muß, ist für die Entwicklung der Philosophie grundlegend. Einige Elemente der Dialektik, die in der griechischen vorsokratischen Philosophie vorhanden waren, die auch bei Platon (weniger bei Aristoteles) auftauchen, werden wiederentdeckt, bekommen bei Fichte jedoch einen tieferen Sinn. Die Dialektik bekommt eine eigene konstruktive Würde und tritt sozusagen in die Geschichte der Philosophie als Prinzip der Negation ein, das die Realität beeinflußt. Man kann es in einem sehr einfachen Begriff zusammenfassen: „Es gibt keine Existenz ohne die Negation". Wir werden die Folgen später bei Hegel sehen. Fichte bereitet in seine Wissenschaftslehre bereits die Triade These-Antithese-Synthese vor, die die „Bewegung" der Realität kennzeichnet (Grundriß, 1795, I, 387 f.).

Wie schon gesagt: Der grundlegende Sinn (die fundamentale Richtung) der dialektischen Bewegung bei Fichte besteht in der Subsum-

tion des negativen Elements unter das ICH. Der Widerspruch vollzieht sich also in der Immanenz des Subjekts. Ich wiederhole: die Grenze hängt vom Unbegrenzten ab, sie wird vom Unbegrenzten „gesetzt", das Unendliche erschafft das Endliche – aber nur in sich selbst, da das ICH die totale Realität ist. Die Notwendigkeit setzt sich der Freiheit entgegen, sie muß sich entgegensetzen, da es die Freiheit sonst nicht gäbe, aber sie setzt sich der Freiheit in deren eigenem Rahmen entgegen. Es handelt sich also nicht um ontologische Abstrahierungen. Es folgen daraus vielmehr politische Konsequenzen, von denen noch zu sprechen sein wird.

Im Zusammenhang des Widerspruchs vollzieht sich, nach Fichte, auch die Individualisierung. Fichte vermeint, Kants Operation zu Ende zu bringen, in der das transzendentale ICH nicht mit den einzelnen Individuen übereinstimmt, da es deren Wesentlichkeit ist. Auch für Fichte existiert das ICH nicht nur als absolutes, sondern auch das empirische ICH, die ICHe: die einzelnen Subjekte, die Menschen. Es ist das altbekannte Problem der Individualisierung, von einem idealistischen Gesichtspunkt aus betrachtet. In dem Moment, wo das ICH sich selbst eine Grenze setzt, tritt es gleichzeitig in die empirische Realität ein (die „Sphäre der Notwendigkeit", von der die Philosophen später sprechen werden) und es erkennt sich als empirisches ICH – so wie wir selbst uns in unserer Einzigkeit erkennen. In dieser Individualisierung kommt bei Fichte wieder die schon bekannte Tendenz zum Vorschein: die Sterblichkeit. Wenn sich in der Individualisierung nichts anderes als die Fragmentierung des unendlichen ICH in empirische ICH vollzieht, dann führt das, nach Fichte, zum Versuch der Einzelnen, die Unendlichkeit des ICH zu erreichen, sich mit dessen absoluter Realität zu vereinen. Diese Tendenz nimmt auch mystische Aspekte an, die sich im Lauf der Neubearbeitungen der „Wissenschaftslehre" zunehmend verschärfen. Am Ende verbindet sich Fichte mit der mittelalterlichen deutschen Mystik, mit dem berühmten „Eins werden mit Gott". In der weltlichen Form trifft Fichte, der im Laufe seines unruhigen Lebens immer wieder versucht, seine Wissenschaftslehre auf immer höheren Ebenen auszuarbeiten, auf ein Hindernis, das er selbst ersonnen hat, das heißt auf das empirische ICH als ein der Realität des ICH entschieden fremdes Element. Und gerade dieses Hindernis bringt ihn auf die Gedanken von Jakob Böhme und

Meister Eckhart zurück. Nur daß Fichte es sich nicht nehmen läßt, seine Positionen auf das „System der Vernunft" zurückzuführen. Es ist bedeutsam, daß der Übergang des ursprünglichen ICH zum Göttlichen den systematischen Gesichtspunkt der Vernunft nicht zu Fall bringt. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die Subsumtion des Seins im Denken, die gesamte Dialektik des ideellen wie des reellen Prozesses bleiben unverändert, verlieren nicht ihren weltlichen Charakter und zerstören die Immanenz nicht. Es handelt sich also um eine Art Pantheismus der zum Panlogismus neigt und den transzendentale Idealismus bestätigt.

Ein Widerspruch bleibt jedoch. Denn es gibt noch einen Riß im fichtischen Denken, der von Hegel aufgedeckt wurde. Wenn das NICHT ICH immer im ICH bleibt, eine Antithese, die nicht aus der These herausgeht, kann die Negation sich nicht als reeller Widerspruch zeigen. Das NICHT ICH ist eine Realität, die die Existenz des ICH beeinflußt, aber – so bemerkt Hegel – es ist immer eine rein transzendentale Realität und keine wirkliche. Hegel denkt die Dialektik auf eine andere Art. Obwohl er vom Prinzip der Negation ausgeht, sieht er im Negativen eine Entfremdung des ICH, das also aus sich herausgehen muß, um sich wirklich zu negieren. (Es gibt noch eine weitere mögliche Interpretation, nach der das NICHT ICH im Grunde nichts anderes sei als Kants Ding an sich. Fichtes Behauptung, daß das NICHT ICH im Innern des ICH erschaffen wird, wäre demnach grundlos. Meines Erachtens ist diese Interpretation gänzlich falsch und kommt bei Fichte nirgendwo zum Vorschein).

Zweifellos gibt es eine seltsame Verflechtung in Fichtes Art, das NICHT ICH sozusagen dem Hirn des ICH entspringen zu lassen – seltsam insofern, als daß sie den Gedanken an die Romantik nahelegt. Tatsächlich hatte Fichte Beziehungen zum romantischen Zirkel, erst in Jena, dann in Berlin. Andererseits wissen wir, daß Kant, der ganz bestimmt kein Romantiker war, stets sein philosophischer Bezugspunkt geblieben ist, und auch, daß seine Perspektive, der Grund seines Denkens, der Vernunft im engsten Sinne des Wortes immer verbunden war. Dafür spricht auch, daß es in seiner komplexen Philosophie zwar einen Willensakt, die „Tathandlung", gibt, die den absoluten Anfang der Realität darstellt, daß aber gerade der grundlegende Aspekt der Romantik: das Gefühl, nirgends vorkommt.

Auch Fichtes politisches Denken hat wenig von der Romantik, obwohl seine Ausdrucksweise ständig poetischer wird. Der politische Fichte ist in Italien sicher nicht so bekannt wie der philosophische, abgesehen von der utopischen Autarkie des „geschlossenen Handelsstaats", ein nicht unbedingt wünschenswertes Modell des sozialistischen Staates, in dem auf der einen Seite die Reduzierung der Steuern auf ein Minimum und die Abschaffung des Militärs in Aussicht gestellt wird, auf der anderen Seite jedoch nur dem „Weisen und dem qualifizierten Künstler" das Reisen gestattet ist (Der geschlossenen Handelsstaat, III, 506). Andererseits wird Fichte selbst in Deutschland häufig auf die „Reden an die deutsche Nation" verengt, einen Text, den, so wird behauptet, jeder deutsche Soldat im Tornister trug. Es ist aber nicht einzusehen, warum, denn im Zentrum seiner Sorge findet man hier weder politischen Nationalismus noch irgendeine Andeutung von Pangermanismus. Die „Überlegenheit" und die historische Mission des deutschen Volkes werden vielmehr aus der deutschen Sprache abgeleitet, die Fichte zufolge im Vergleich mit den anderen Sprachen „natürlich" sei und nicht, wie er meint, vom Latein verdorben. Die Mission selbst ist keine politische, Fichte verweigert entschieden jegliche Form von Kolonialismus und Imperialismus, im Gegenteil: er ist stolz darauf, daß derartiges in der deutschen Geschichte nicht vorkommt (Reden, VII, 466). Auf der geschichtlichen Ebene besteht die der deutschen Jugend auferlegte Mission in dem deutschen „Geschick, ... das Reich des Geistes und der Vernunft zu begründen, und die rohe Gewalt insgesamt, als Beherrschendes der Welt, zu vernichten" (a.a.O., 496). Bekanntlich handeln die ersten Schriften dieses Philosophen hauptsächlich von der Französischen Revolution und verteidigen nicht nur ihre Ideale, sondern auch ihre Entwicklung. In seiner Spätphase bezieht sich Fichte weiterhin auf ihre Ideale. Wie viele andere deutsche Intellektuelle – das Volk interessierte sich nicht für so etwas –, wirft er Napoleon vor, daß seine Feldzüge nicht zur Ausbreitung von Demokratie, Freiheit und Gleichheit in Europa beigetragen haben, daß sein einziges Ziel vielmehr die imperialistische Expansion war.[4]

---

[4] Die „Reden an die deutsche Nation" bleiben auf jeden Fall das berühmteste Werk Fichtes. Und dazu scheint mir eine kurze Erklärung vonnöten.

Aber das ist nicht der politische Fichte, über den ich sprechen will, vielmehr ein Fichte, der sich von den geläufigen Interpretationen unterscheidet, ein anderer und auch fast unbekannter, man könnte fast sagen: zum Glück unbekannter Fichte, denn sonst hätte bestimmt irgendein unfreundlich gesonnener Historiker Hegel durch Fichte als den Vorläufer des Leninismus und seiner Diktatur des Proletariats ersetzt. In seiner Abhandlung „Die Bestimmung des Gelehrten" von 1794, als Napoleons Sieg in Jena noch in ferner Zukunft lag, schreibt Fichte über die Politik: „Man darf die Gesellschaft nicht mit der unvollkommenen Gesellschaft verwechseln, die durch den Staat dargestellt ist." Auch das ist eine Umkehrung, wenn man bedenkt, daß der Staat für die aristotelisch-tomistische Tradition die perfekte Gesellschaft, die Gesellschaft dagegen der unvollkommene Staat ist. Fichte aber sagt weiter: „[Der Staat ist nur ein] Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft. [Und geht] auf seine eigene Vernichtung zu", und er endet mit einem außerordentlich bedeutsamen Satz: „Es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen" (Die Bestimmung des Gelehrten, 1794, VI, 306).

In der „Staatslehre" von 1813, in einer schon sehr fortgeschritte-

---

Mir ist ein Kalender aus dem Jahre 1995 in die Hände gefallen, der vom Pressebüro der deutschen Bundesregierung herausgegeben wurde unter dem Titel „Berühmte Deutsche und ihre Städte". Unter anderem ist auch von Jena die Rede, und zwar nicht so sehr in Verbindung mit der Firma Zeiss, sondern vielmehr mit der Universität, an der Schiller seine „Geschichtlichen Vorträge" hielt, an der aber auch der Philosoph J. G. Fichte lehrte, eben der Autor der „Reden an die deutsche Nation". Fichte bleibt also auch für das offizielle Deutschland heute noch das, was er schon für das inzwischen geschichtlich verschwundene, offizielle Deutschland gewesen ist: der Philosoph der Nation. Habent suam fortunam libelli. In Jena begann Fichte sich mit seinem Hauptthema, seinem Lebenswerk zu befassen, mit der Wissenschaftslehre. Mit Jena selbst haben die „Reden" nichts zu tun. Fichte hielt sie in Berlin während der Besatzung durch Napoleons Truppen. Der einzige nennenswerte Bezugspunkt zwischen Jena und Fichte wäre: „Dort lehrte auch Fichte, der jedoch wegen Atheismus von dort vertrieben wurde." Ich füge hinzu, daß die Lektüre der „Reden", rein formell gesehen, alles andere als angenehm ist: eine zumindest naive, rhetorisch verzweifelte Darstellung, mit einer Eindringlichkeit, die auf der Kippe zwischen dem Pathetischen und dem Lächerlichen steht.

nen Periode also, nimmt Fichte diesen Gedanken wieder auf und prognostiziert als die Zukunft des Fortschritts das „allmähliche Einschlafen" der Zwangsregierung und am Ende das Absterben des Staates (Staatslehre, 1813, IV, 599). Und genau hier tritt jene Verflechtung von Freiheit und Notwendigkeit auf, die, wie schon gesagt, auch politische Folgen mit sich gebracht hätte. Wenn der Staat absterben wird, sobald die Einzelnen das Bewußtsein ihrer eigenen Freiheit und die Gewißheit ihrer Sterblichkeit erreicht haben werden, also: wenn der Staat nicht mehr notwendig ist als das Mittel, das die Gesellschaft zusammenhält, und wenn er also verschwinden kann, da die Gesellschaft sich selbst regelt – wie kann man ohne Zwangsmittel diese Ebene erreichen, in der jeder Einzelne fähig ist, ohne Zwang das Richtige zu tun? Fichte stimmt mit Schillers „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" überein und denkt bei der Erziehung an einen Königsweg, der die Einzelnen dazu führt, die Moral zu erlangen und der dadurch jedes Zwangssystem, eben den Staat, überflüssig macht. Aber da kommt wieder der Fichte hervor, der den Leser „zwingen" wollte, seine Wissenschaftslehre zu verstehen. Um den Zustand der allgemeinen Freiheit und Moral zu erreichen, benötigt man die „Zwingherrschaft", das heißt die die Diktatur. Fichte stellt eine Übergangszeit in Aussicht, während derer ein „Zwingherr" die Bürger zur Freiheit erzieht: man muß den Menschen zu seiner Freiheit zwingen. Natürlich gilt auch für den „Zwingherrn" das Prinzip der schlußendlichen Beseitigung jeder Zwangsmacht. Als Erzieher hat er die Pflicht, sich selbst zu vernichten (a.a.O., 437).

Allerdings hat diese Übergangszeit, während der eine „erziehende Diktatur" an der Macht war, die den Menschen zur Freiheit zwingt, ganz andere historische Erfahrungen gebracht. Es ist behauptet worden, Marx habe sich mit seiner „Diktatur des Proletariats" an Fichtes Erziehungsbegriff „angehängt". Das ist aber der ausschlaggebende Punkt. Wenn bei Fichte von einer Zwangsperiode die Rede ist, um den Menschen zur Freiheit zu erziehen, dann dachte er dabei nicht an ein politisches System und nicht an politische Klassen, sondern an einen Erzieher: an die Schule, die, wie man wohl weiß, ein Zwangssystem ist. Sein Bezugspunkt war Pestalozzi, nicht eine politischen Bewegung oder in irgendein Diktator (Reden an die deutsche Nation, VII, 429 f.).

Man kann sich fragen, worin Fichtes „Erfolg" liegt. Fichte ist einer jener Denker, über die viel gesprochen wird, die man aber wenig liest. Es gibt aber noch ein anderes Problem: Fichte hat mit seiner Art dialektischen Denkens niemanden wirklich zufriedengestellt. Ihm folgt Schelling, der ihn kritisierte; dann kam die noch heftigere Kritik Hegels, der, wie schon gesagt, von den Fehlschlüssen ausging, die bei Fichte seiner Ansicht nach vorhanden sind: dem problematischen Begriff des NICHT ICH. Wir werden sehen, wie Hegel dieses Problem lösen wird. Hegels Dialektik stellt sich auf eine kompliziertere Weise dar als Fichtes, hat jedoch einen spezifischen Vorteil: Hegel ist in gewisser Hinsicht ein Realist, er geht beim dialektischen Denken nicht mit abstrakten Formeln wie einem ICH, das NICHT ICH, oder einem A, das A ist, vor, sondern mit historischen Prozessen.

Das reine Sein und das Nichts: Hegel und die Dialektik

Der Ausdruck „Dialektik" hat viele Bedeutungen. In Italien wird er reichlich mißbraucht: das Verhältnis der Parteien wird dialektisch genannt; man spricht von dialektischen Verhältnissen zwischen Berlusconi und Fini einerseits, zwischen Berlusconi und Bossi andererseits. Das hat gewiß nichts mit unserem Thema zu tun. Die folgenden Bemerkungen über die Dialektik stellen eine Einleitung dar; gleichzeitig geht es darum, gewisse Kategorien bei Hegel zu analysieren und zu verstehen; das heißt zu prüfen, ob mein Vorschlag, Hegel zwischen Revolution und Konservation zu setzen, akzeptabel ist, denn normalerweise wird Hegel als preußischer „Staatsphilosoph" angesehen. Das bringt einige Schwierigkeiten auch in didaktischer und sachlicher Hinsicht mit sich. Wenn man bedenkt, daß ich 1985 an der Freien Universität Berlin ein einziges Seminar über nur zwei Kapitel der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes" gehalten habe, wird man die Schwierigkeit verstehen.

Eine weitere Schwierigkeit erwächst aus Hegels systematischem Gedanken. Obwohl er ein „System der Philosophie" veröffentlicht hat, gehört er nicht zu den Philosophen, die ein genau zu bestimmendes Zentrum haben, um das sie ihre Begriffswelt entwickeln. Fichte gehörte dazu. Hegel jedoch gehört zu den enzyklopädischen Denkern, die nur gelegentlich auf der historischen Bühne der Philosophie erscheinen, ich erinnere nur an Aristoteles, Thomas von Aquin und Leibniz. Auch Hegel ist ein Denker, für den „die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt [ist]" (Philosophie des Rechts, VIII, 19). Wenn man eine Epoche in Gedanken zusammenfaßt, wird es fast unmöglich, zwischen einer Hauptsache, von der auszugehen ist, und zweitrangigen Erscheinungen zu unterscheiden die nur Korollarien sind.

Eine dritte Schwierigkeit besteht in der bequemen Versuchung, sich auf die handbuchartige Darstellung des „Systems der Philosophie" zu beschränken, die eher als „Enzyklopädie" bekannt ist, ein Vorgehen, das etwas Oberflächliches hat. Als ich die italienischen Hegel-Über-

setzungen las, stand ich fast an der Grenze zur philologischen Verzweiflung. Nicht nur verstand ich die italienische Übersetzung nicht immer und mußte immer wieder auf das Original zurückgreifen; dazu kommt, daß ich diese Übersetzungen für zum Teil irreführend halte. Bei diesem Problem ist kurz zu verweilen, und ich möchte meine Verblüffung an einem Beispiel erklären. Wie allgemein bekannt, ist der Abendsegler ein Flattertier, ein sehr großes zwar, gleichwohl aber immer noch eine ganz gewöhnliche, wenn auch nützliche Fledermaus. In einem berühmten Abschnitt der Vorrede der „Philosophie des Rechts", stellt Hegel fest, daß die Philosophie die Zukunft nicht voraussagen, sondern immer nur kennen und erkennen kann, was schon geschehen ist: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule [ital. civetta] der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug" (a.a.O., 20). Die *civetta* ist tatsächlich das Emblem der Minerva, des Wissens, der Pallas Athena – und tatsächlich ist ihr zoologischer Name Athena Noctua. In der (sicher verdienstvollen) italienischen Übersetzung der „Philosophie des Rechts" von Giuliano Marini (1987) lese ich jedoch, daß es die Fledermaus [ital. pipistrello] der Minerva ist, die „mit der einbrechenden Dämmerung" ihren Flug beginnt. Die Eule hat besitzt einen historisch-mythischen Sinn, schon deshalb besaß Minerva keine Fledermaus.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in Hegels Ausdrucksweise selbst, die nicht nur schwer übersetzbar, sondern auch schwer verständlich ist. Wenn gelegentlich Fichtes von seinem Charakter gesprochen wurde, habe, so muß man bei Hegel (diesem „erwachsen Geborenen", wie Hölderlin, sein Studienfreund im Tübinger Stift, von ihm sagte) über seine Ausdrucksweise sprechen, da „die Sprache das Daseyn des Geistes" ist (Phänomenologie des Geistes, II, 491). In gewisser Hinsicht stellt die Beschäftigung mit seiner Ausdrucksweise bereits eine Einleitung in seine Dialektik dar, die eine schon fast angeborene Eigenschaft des schwäbischen Verstandes zu sein scheint. Mein Philosophieprofessor an der Universität Tübingen zu Anfang der fünfziger Jahre, Eduard Spranger, pflegte zu sagen, daß Hegel nur verstehen kann, wer den schwäbischen Dialekt kennt. Diese schwäbischen Eigenheiten können auch beim deutschen Leser zu Mißverständnissen führen.

Dazu kommt, daß Hegel eine eigene Terminologie entwickelt, da er die philosophisch Argumentation mit einer teilweise sehr lebhaften Polemik verbindet und sich zudem der Umgangssprache bedient. Hinzu kommt noch ein weiteres. Hegel, den man häufig für einen Autor hält, der sich auf einer sehr hohen, schier unverständlichen Ebene der Abstraktion ausdrückt, bedient sich oft einer Metaphorik, die manchmal die Grenze zur Poesie überschreitet. Nicht umsonst haben viele seiner Vorreden ihre eigene literarische Geltung und gehören zur deutschen Literatur. Ein weiterer Aspekt: Bei Hegel gibt es nicht diese untergründige Ironie wie in Kants Polemiken, es gibt auch nicht die Empörung Fichtes (zum Beispiel in seiner Kritik an Nicolai, einer der charakteristischsten Figuren der Berliner Aufklärung, den Hegel selbst als „seicht" bezeichnete[5]). Während Fichte all die Schärfe eines „Priesters der Wahrheit" auf Nicolai ablädt, bringt Hegel seine Polemik auf verächtliche, gnadenlose, ja arrogante Art vor. Das verwirrt zwar die Dinge nicht, aber es erschwert die richtige Auswertung der Texte. Hier ein Beispiel, worin Polemik und Alltäglichkeit sich verbinden. In seiner Kritik an Reinhold, Fichtes Vorgänger in Jena, ein Verfasser oberflächlicher Werke und verworren utopischer Projekte, sagt Hegel: „Durch ein kategorisches und hypothetisches Schütteln fallen von dem Baum der Erkenntnis, der auf dem Sand des Begründens steht, die Früchte, durch sich selbst gekaut und verdaut, herab" (Differenz des fichtischen und schellingschen Systems, 1801, I, 286).

Nun einige terminologische Beispiele, die direkt auf die Dialektik zurückführen. Nehmen wir das bekannte „An und für sich", das italienisch mit „in sé e per sé" [in sich und für sich] übersetzt wird, wo es doch eigentlich „a sé e per sé" lauten müßte. Nun denn: das ist Schwäbisch. Wenn man einen Bauern der Schwäbischen Alp fragt, wie denn seine Geschäfte gehen, wenn man einen Stuttgarter Studenten fragt, wie es um sein Studium oder seine Liebesaffären steht, dann

---

[5] Von Nicolai ist ein Text mit dem so lächerlichen wie belustigenden Titel: „Prinzipien der Philosophie, einfach dargestellt, für gebildete Frauenzimmer und vorurteilsloses Militär" bekannt. Fichtes Entrüstung ist in diesem Fall nicht ohne Lebhaftigkeit und Spott. In seiner Abhandlung über Nicolai (von 1801, VIII, 3 f.) verläßt Fichte seinen normalerweise pathetischen und rhetorischen Stil.

beginnt die Antwort unweigerlich mit einem „An und für sich", das die weitere Rede einleitet. Gewisse Ausdrück , gewisse Begriffe, die für Hegels Dialektik charakteristisch sind, sind komplizierter, und ihre Übersetzung läßt immer zu wünschen übrig. Grundlegend für die Vorgehensweise des Geistes ist für Hegel die „Entäußerung", die ihre negative Form in der „Entfremdung" hat. Beide Begriffe werden mit „*alienazione*" übersetzt, obwohl sie zwei zwar miteinander verbundene, jedoch gegenteilige Phänomene bezeichnen. Die Entäußerung ist notwendig für das Dasein des Geistes, Gottes, des Seins. Sie bedeutet die Notwendigkeit, aus sich selbst herauszugehen als Bedingung des Daseins – nach dem fichtischen Muster des ICH, das gezwungen ist, das NICHT ICH zu setzen. Die Entfremdung hingegen bedeutet, daß die Wirklichkeit, erst einmal zum Objekt geworden, „alieniert" wird: eine fremde und feindliche Entität. Eben das ist ein wesentlicher Punkt der Dialektik: der Geist, die Vernunft, Gott, der Mensch müssen sich entäußern, um wirklich zu werden – aber diese Entäußerung verwandelt sich ihrerseits in Entfremdung: eine Objektivität, die sich gegen das Subjekt wendet. Dasselbe Verhältnis zwischen Position und Negation finden wir in der Notwendigkeit des Subjekts, sich zu objektivieren, „Gegenstand" (gegenteiliges Objekt) zu werden: die „Vergegenständlichung", die sich in „Verdinglichung" verwandelt. Aber das Schlüsselwort, das den dialektischen Prozeß, den Übergang von einer Form, von einer Negation zur anderen, auf den Punkt bringt, ist die „Aufhebung" (und hier sind wir wieder im Schwäbischen). Das Wort ist schlichtweg unübersetzbar und müßte in den italienischen philosophiegeschichtlichen Handbüchern einfach beibehalten werden, so, wie man die lateinischen Begriffe beibehält, wenn man die Philosophie der Scholastik behandelt. „Aufhebung" hat viele verschiedene, auch gegenteilige Bedeutungen. Hegel, wenn er diesen Begriff „ausarbeitet", faßt die drei Hauptbedeutungen des Verbs in einem Wort zusammen. Aufheben bedeutet „hochheben", „ungültig machen" und „aufbewahren". Wenn Hegel nun also sagt, daß eine neue „Gestalt", daß eine neue „Lebensform" die vorhergehende „aufhebt", dann bedeutet dies, daß sie sie auf eine höhere Ebene hebt, sie in ihrem eigenen und selbständigen Dasein ungültig macht und gleichzeitig ihre Wesentlichkeit aufbewahrt. Eine weitere Schwierigkeit besteht, wie schon gesagt, in der Tatsache, daß der systematische Gedanke der

Hegelschen Philosophie nicht in einem einzigen Werk konzentriert ist. Sicher haben wir die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", genauer: das „System der Philosophie" (drei Bände, 1830), das die Handbücher normalerweise als Hegels Schlüsselwerk ansehen. Daraus wird eine erstarrte Systematik gewonnen, die berühmte Triade von These-Antithese-Synthese. Tatsächlich erklärt jeder, auch ich, der über Hegel schreibt oder spricht, das Werk zum Hauptwerk, das die eigene Interpretation bestätigt. Alexandre Kojève findet die Essenz von Hegels Gedanken in der „Phänomenologie des Geistes"; Lenin orientierte sich an der „Großen Logik" (groß im Verhältnis zur weniger umfangreichen „kleinen Logik" der Enzyklopädie); Dilthey bevorzugte die „Philosophie der Geschichte" und Windelband die „Geschichte der Philosophie", Und da jeder ein anderes Werk bevorzugt, kommt natürlich, wenn auch nicht gerade ein Fehlurteil, so doch eine gewisse Einseitigkeit dabei heraus.

Daher soll nicht, wie bei Fichte und Kant, der Inhalt eines bestimmten Werkes erklärt, sondern von der Dialektik gehandelt werden. Ist das nun ein besonderes Thema oder das Thema schlechthin? Vorauszuschicken ist, daß Hegel die Dialektik nie als solche behandelt hat, und dies aus einem ganz einfachen Grund: seine Dialektik ist nicht ein spezieller Zweig der Wissenschaft, der als solcher abgehandelt werden könnte. Es gibt Werke über Logik, über Mathematik, über die Physik – es gibt nicht einen Text von Hegel über die Regeln der Dialektik, und es kann ihn auch gar nicht geben, weil er die Dialektik durch Inhalte entwickelt, nicht durch formale Gesetze.

Wir wollen versuchen, nicht nur die Dialektik zu verstehen, sondern auch ihre immanenten Widersprüche und ihre Folgen auf der theoretischen wie auf der politischen Ebene zu begreifen. Das zielt nicht so sehr auf Marx, der die Hegelsche Dialektik umkehren wollte, sondern eher auf den russischen Revolutionär Alexander Iwanowitsch Herzen (gest. 1870) und seinen Ausspruch: „Hegels die Dialektik ist die Algebra der Revolution" - ein Aspekt, der Hegel durchaus bewußt war, wenn er dazu auch auf Distanz ging: wenn die dialektische Darstellung „etwa (…) revolutionär lauten sollte, von welchem Tone ich mich entfernt weiß" (Phänomenologie des Geistes, II, 37). Also nicht eine Methode, ein Handbuch, das erklärt, wie der Gedanke funktioniert, sondern ein Ganzes, das sich entwickelt und das

in sich ein Element des Bruchs enthält, eines Bruchs, der, wie noch zu zeigen sein wird, der Dialektik innewohnt.

Eine Sache dagegen muß sofort geklärt werden: die Dialektik stellt nicht Hegels philosophische „Methode" dar. Diese Zuspitzung scheint notwendig, da man die Dialektik allgemein als Hegels Methode angibt, mit der er die Realität erforscht und die Resultate dieser Forschung darlegt. Um erst recht nicht von Engels zu sprechen, der die vexata quaestio der Beziehung zwischen Hegel und Marx damit löst, daß er, wenig dialektisch, zwischen „revolutionärer" Methode und „reaktionärem" System unterscheidet bei Hegel. Sicher scheint die Dialektik in einigen Schriften Hegels zur viel zitierten Triade schematisiert worden zu sein, ein berühmtes Schema, das zweifellos seine Gültigkeit hat. Man muß aber auch die Unterschiede sehen. Das Schema hält zum Beispiel im Heidelberger System von 1817, wo Hegel, von der Logik (die in Wirklichkeit ontologisch ist) als „Gott vor der Erschaffung der Welt" – These – ausgehend, sodann feststellt, daß Gott, um wirklich zu sein, sich gezwungen sieht, die Welt zu erschaffen – Antithese: Gott erschafft das Gegenteil seiner selbst –, um mit der Wiederversöhnung beider abzuschließen: mit Gott, der im absoluten Geist zum Menschen wird – Synthese (Heidelberg, 1817). Aber das ist nicht das Grundprinzip der Dialektik Hegels.

Die Dialektik ist keine Triade, weder als Methode, noch als System; sie konkretisiert das wirkliche Leben des Geistes, der sich von Widerspruch zu Widerspruch fortbewegt, der sich am Ende des historischen Prozesses selbst erreicht und sich mit sich selbst versöhnt, dabei auch tragische und höchst dramatische Momente durchmacht. Dieser tragische Sinn taucht häufig in Hegels Gedanken auf. Wir finden es in emblematischer Weise in seiner Auffassung der Schuld, verstanden als unumgängliche Eigenschaft des Menschen (das „schuldig werden" Goethes): „Unschuldig ist daher nur das Nichtthun wie das Seyn eines Steines, nicht einmal eines Kindes" (Phänomenologie des Geistes, II, 350). Und um zu verstehen, daß die Dialektik nicht als abstrakte Bewegung betrachtet wird, sondern als dramatische Wirklichkeit, genügt ein Zitat aus der „Phänomenologie des Geistes": „Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem

er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet" (a.a.O., 26). In seinen Schriften entwickelt Hegel den dialektischen Prozeß auf eine immer andere und dem analysierten Gegenstand gemäße Weise. Wenn wir die „Große Logik" oder die „Phänomenologie des Geistes" lesen, aber auch die „Ästhetik", die „Geschichte der Philosophie", die „Philosophie der Geschichte" oder die „Philosophie des Rechts", dann fällt es schwer, das bekannte Schema wiederzufinden.

Hegel wechselt von einer Gestalt zur anderen durch ständige Widersprüche hindurch, immer These und Antithese gegenüberstellend, ohne je, sozusagen unterwegs, zur vielbeschworenen Synthese zu kommen. Seine Übergänge sind samt und sonders negativ. Dafür ein klassisches Beispiel, das die Dialektik an einem Naturphänomen illustriert, obwohl es nicht gerade wissenschaftlich ist. Es ist bekannt, daß Hegel, sobald er von Natur spricht, entschieden poetisch wird. Er verstand nicht eben viel von den Naturwissenschaften; aber das hinderte ihn nicht, die Natur der Dialektik der inneren Widersprüche zuzuführen. In der „Phänomenologie" versucht Hegel, die Dialektik mit dem Übergang der Knospe zur Frucht zu erklären: die Knospe, so sagt er, verursacht das Dasein der Blüte, aber die Blüte zerstört die Knospe. Auch die Blüte jedoch findet ihre Negation in der Frucht, die sie ihrerseits zerstört. Und in weiterer Entwicklung: die Knospe, die ursprünglich das wirkliche Dasein der Pflanze darstellt, beweist das Dasein des Nicht-Daseins, weil das wirkliche Dasein der Pflanze die Blüte ist. Der Widerspruch treibt noch weiter: das wirkliche Dasein dessen, das aus der Pflanze entsteht, ist eben das, was an die Stelle der Blüte tritt und diese verschwinden läßt: die Frucht (a.a.O., 4). (Bekanntlich führte dann Engels diese Dialektik ironisch zum Ende: und schließlich kommt der Mensch und zerstört die Frucht dadurch, daß er sie verspeist). In diesem Prozeß ist jeder Übergang ersichtlich negativ. Die wahre Synthese, die wahre Versöhnung könnte nur im absoluten Geist am Ende der Geschichte stattfinden – und damit haben Knospe, Blüte und Frucht offensichtlich nichts zu tun.

Die Dialektik verstehen, das bedeutet, sich der negativen Übergänge bewußt zu werden, die jeder Gestalt notwendigerweise immanent sind. Die Widersprüche sind keine Gegeneinanderstellungen zweier verschiedener Realitäten. Jede Realität baut sich aus ihrer eigenen Zerrissenheit auf. „Die Wahrheit dieser Ehrlichkeit aber ist, nicht

so ehrlich zu seyn, als sie aussieht" (a.a.O., 309); das gute Bewußtsein ist immer im Begriff, sich in das Böse zu verwandeln: „Das ehrliche Bewußtsein nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, daß es eben so das Verkehrte thut" (a.a.O., 393 – über das „Herzklopfen" für den Schmerz der anderen, das sich in den „Wahnsinn des Dünkels", verwandelt, gut zu sein: 281 f.); das Gute hat das Böse in sich, das Böse hat in sich das Gute. Natürlich müßte sich alles auf die Wiederversöhnung hinbewegen, aber das „Leben des Geistes" verwirklicht sich in der Zerreißung – in nur von neuen Widersprüchen überwundenen Widersprüchen. Und „wer aber verlangt, daß nichts existire, was in sich einen Widerspruch als Identität Entgegengesetzter trägt, der fordert zugleich, daß nichts Lebendiges existire" (Aesthetik, 155 f.). Das Aufeinanderfolgen von Negationen, die sich „aufheben", kennzeichnet so gut wie alle Werke Hegels: angefangen bei den frühen Schriften bis zur „Phänomenologie des Geistes", von der „Großen Logik" bis zu den postum veröffentlichten Vorlesungen. Die Triade, von der soviel gesprochen wird, stimmt also eigentlich nicht mit der Dialektik überein: die „Aufhebung" erhöht, entfernt, bewahrt auf – aber sie versöhnt nicht. Ich möchte das anhand der Interpretation der Aufklärung in der „Phänomenologie des Geistes" erklären. Rein formell gesehen, hält sich Hegel in dem Kapitel „Der sich entfremdete Geist" an das Schema der drei aufeinander folgenden Schritte. Die Wahrheit der Aufklärung, also ihre historische Aufgabe und ihre wirkliche Gültigkeit, besteht hauptsächlich in der Überwindung der Konfrontation von Einsicht und Glauben, die ihren Höhepunkt im „Kampf" der Aufklärung gegen den Glauben und seinen Aberglauben erreicht. Also ist die Wahrheit der Aufklärung gänzlich in der Negation eines transzendentalen Absoluten enthalten, des Absoluten an sich. Die Aufklärung findet ihre Wahrheit aber im genauen Gegenteil, indem sie den abstrakten Gott des Glaubens mit der Abstraktion eines absoluten Wesens vertauscht. Die Negation wird also positiv mit diesem neuen Wesen, das das alte Wesen als bloßen Götzen bekämpft, und „an einem schönen Morgen gibt sie mit dem Ellenbogen dem Kameraden einen Schubb und Bautz! Baradautz! Der Götze liegt am Boden" (Phänomenologie des Geistes, II, 411. Hegel zitier Goethes Übersetzung von Diderots "Rameaus Neffen"). Wenn der alte Kamerad aber von

einer neuen Gottheit verdrängt wird – worin liegt dann nach Hegel die Synthese, die sich vollziehen soll, um die Spaltung zwischen Glauben und Aufklärung „zu erheben, zu entfernen, zu bewahren"? Diese Versöhnung findet nicht statt. Der letzte Schritt und die Folge des vorhergegangenen Zusammenstoßes ist im Gegenteil die Französische Revolution: „Die absolute Freiheit und der Schrecken" (a.a.O., 441). Man kann wohl kaum behaupten, daß die absolute Freiheit und der Schrecken die „Synthese" des Zusammenstoßes zwischen dem Aberglauben des Glaubens und den lumina rationis der Vernunft sind.

Auch bei Hegel können wir dieselbe Umkehrung zwischen dem Sein und dem Denken feststellen, die schon Fichte auszeichnete: das Denken ist nicht eine Weise des Seins, sondern das Sein ist eine Erschaffung des Denkens. Hegel gibt diesem Verhältnis einen andere Perspektive, indem er das Denken mit der Substanz, von der Spinoza spricht, in Verbindung bringt. Auch bei Hegel ist die Substanz Synonym für das Sein; er fügt jedoch hinzu, daß die Substanz, von der alles ausgeht und die alles erschafft, sich nur dann als Wirklichkeit bildet, wenn sie gleichzeitig Subjekt – substantielles Subjekt – ist. (a.a.O., 14). Dieses Subjekt hat eine spezifische Wirklichkeit, die Hegel den „Begriff" (das „Begreifen") nennt. Um Mißverständnisse zu vermeiden, die daraus entstehen, daß man sich unter dem Begriff normalerweise etwas „Gedachtes" versteht, muß man daran denken, daß für Hegel das „Begreifen" (das „Verstehen") die Wirklichkeit konkretisiert und an sich existent ist – also nicht ein Gedachtes darstellt, sondern die Wirklichkeit selbst. Nebenbei: die Identität zwischen dem Wirklichen und dem Begriff besteht nach Hegel auch in der Natur. Daher die großen Schwierigkeiten, die Hegel beim Entwerfen seiner Philosophie der Natur gehabt hat, wobei er in die Phänomene der Natur die Widersprüche einführte, die den Gedanken und den Geist kennzeichnen. Daraus entstand ein Streit zwischen Goethe und Hegel, obwohl sie sich sehr schätzten.[6] Goethe hielt die dialektische Strukturierung der Natur zumindest für eine Blasphemie: „Natura non facit saltum", während Hegel die Natur ohne weiteres von einer Negation zur anderen springen ließ.

---

6 Goethe schrieb an Hegel, im Mai 1824, daß er alles, was er noch zu vollenden fähig sei, an dem orientiere, das Hegel gegründet und erbaut habe.

Es ist inmitten des Begriffs: in seinem Inneren, in seiner Immanenz, worin sich die Zerreißung vollzieht. Schon vor 1807, in seinen Jenaer Abhandlungen, bringt Hegel nicht nur die widersprüchliche Struktur der Realität auf den Punkt, sondern auch ihre Würde und philosophische Notwendigkeit: „Die Spaltung ist die Quelle, der die Philosophie bedarf" – die „Entzweiung."

Hegel verändert also Fichtes Dialektik zwischen ICH und NICHT ICH tiefgreifend. Seine Kritik an Fichte wurde schon angedeutet: da das NICHT ICH keine wirkliche Realität ist, sondern nur eine dem ICH gegenübergestellte Notwendigkeit, hat es keine wirkliche Gültigkeit, es entzweit das Subjekt nicht wirklich. Auch Hegels Entzweiung vollzieht sich in der Immanenz des Begriffs und des Subjekts; sie unterscheidet sich aber zugleich spezifisch von Fichtes Gegenüberstellung: sie ist eine wirkliche Spaltung. Sie unterscheidet sich auch von der Coincidentia oppositorum des Nikolaus von Cusa, der in diesem Zusammenhang oft erwähnt wird. Für den Cusaner bedeutet die Coincidentia die Vereinigung zweier, objektiv gesehen, gegenüberstehender Positionen, während für Hegel der Widerspruch, wie er sich ausdrückt, „der Sache selbst" anhaftet. Man kann Hegels Dialektik nicht verstehen, wenn man nur an die Gegenüberstellung zweier Realitäten denkt und nicht sieht, daß es sich um eine einzige, gespaltene Realität handelt. Getrennte Realitäten können ohne Probleme wieder versöhnt werden, wie es beim Cusaner geschieht. Eine gespaltene Realität braucht sehr viel komplexere Überwindungen.

Es hat etwas Starrköpfiges an sich, wie Hegel lange Reihen von Phänomenen, Positionen und Systemen analysiert, um deren entzweite Struktur zu beweisen. So wandelt er Kants „guten Willen" in eine Quelle des Bösen: da der Wille gut sein will, merkt er in seiner subjektiven Oberflächlichkeit nicht, daß er das für ein Gutes ausgibt, was sich in Wirklichkeit in ein Böses verwandelt. „Die schöne Seele" (dies erinnert Goethe) verbindet sich im Akt der Vergebung mit dem Bösen (a.a.O., 476 f.). Die Dialektik ist also die in sich getrennte Einheit, die ihre Identität nur dann findet, wenn sie sich beim Heraustreten aus sich selbst widerspricht. Das, was man die Quintessenz des Widerspruches nennen könnte, wird von Hegel in einem so bekannten wie schwierigen Passus der „Großen Logik" formuliert, ein Passus, der das Kapitel vom „Werden" einleitet: „Das reine Seyn und das

reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn – nicht übergeht, sondern – übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Unterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat" (Logik, III, 78 f). Anders gesagt: das Sein und das Nichts sind die gleiche Sache, aber ihre Wahrheit ist, daß sie das Gleiche sind, das heißt vollkommen verschieden; und das jedes von ihnen im anderen verschwindet. Ihre Wahrheit besteht also darin, daß das eine unmittelbar im anderen verschwindet, in einem „Werden", in dem beide in einer Verschiedenheit verschieden sind, die sich gleichzeitig aufgelöst hat. Das klingt sehr schwer, und ist es auch. Das gleiche dialektische Verhältnis legt Hegel zwischen dem Wesen und der Erscheinung fest. Die Erscheinung einer Sache kann natürlich nicht das gleiche sein wie ihr Wesen. Eben weil sie sich von ihr unterscheidet, ist es die Aufgabe der Wissenschaft, von der Erscheinung zum Wesen zu führen.[7]

---

[7] Zu diesem Problem muß ich aus einem historischen Grund noch etwas hinzufügen. Die Trennung von Wesen und Erscheinung hat ihre Bedeutung gehabt in der Entwicklung der materialistischen Dialektik. Gerade von Hegels „Logik" ausgehend, hat Lenin behauptet, daß man das „Kapital" von Marx nicht verstehen kann, wenn man die Logik von Hegel nicht gelesen hat. Liest man aber Lenins „Philosophische Hefte" über die Logik, hat man den Eindruck, daß Lenin Hegels Logik eben doch nicht verstanden hat. Daraus folgt, daß die sowjetische Philosophie, weniger vielleicht Deborin, als vielmehr Bucharin, das Wesen völlig von der Erscheinung getrennt hat, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Politik, indem sie behauptete, daß es das einzig Wichtige sei, das Wesen zu kennen, ohne sich um die Erscheinung zu kümmern. Wenn man nun bedenkt, daß die Erscheinung der Ökonomie die Politik ist, dann versteht man auch das Desinteresse des orthodoxen Marxismus, nicht nur des sowjetischen, sondern auch des westlichen, an den staatlichen Institutionen: „Es handelt sich doch nur um schlichte Erscheinungen". Die Folgen sind allgemein bekannt.

Hegel selbst stellt einen Unterschied zwischen dem Wesen und der Erscheinung fest, aber es handelt sich um den gleichen Unterschied, der auch zwischen dem reinen Sein und dem reinen Nichts besteht: eine Unterscheidung, die sich in der Realität auflöst, da die Realität selbst sich innerlich in Wesen und Erscheinung spaltet. So beginnt er das Kapitel über die Erscheinung, indem er behauptet, daß die Erscheinung nicht das Wesen ist, aber „das Wesen muß erscheinen" das Wesen ist gezwungen, zu erscheinen. Die „Wahrheit" ist dieses gegenseitige Verhältnis: „Das, was erscheint, zeigt seine Wesentlichkeit und die Wesentlichkeit findet sich in seiner Erscheinung wieder". Erneut das dialektische Prinzip: Wesen und Erscheinung „trennen" sich nicht auf zwei verschiedenen Ebenen, sondern in ihrer begrifflichen Einheit.

Was in dieser Argumentation auftritt, ist das grundlegende Element der Hegelschen Dialektik, das sich, sei es in der Entzweiung, sei es im Widerspruch subsumiert: „das Negative", das als Antriebskraft des „Lebens des Geistes" erscheint. Wenn er von der Religionsphilosophie seiner Epoche spricht, die sich auf das Gefühl des Glaubens beschränkte und auf das „mit sich selbst Spielen der göttlichen Liebe", bringt Hegel die Wesentlichkeit der Negation auf den Punkt: die Philosophie „sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt" (Phänomenologie des Geistes, II, 15). Also: die Arbeit des Negativen. In der Dutzenddialektik bezeichnet man für gewöhnlich als positiv (produktiv) das, was für Hegel eine Negation ist. Das Mißverständnis kann leicht geklärt werden. Die Negativität, die Negation an sich, nimmt eine genaue erkenntnistheoretische Bedeutung an: wenn ein Wesen nicht negiert wird, dann ist es, für Hegel, ohne Existenz. Im Prozeß des Geistes stellt sich die Negation für seine eigene Existenz also als conditio sine qua non heraus. In diesem Sinn sieht Ernst Bloch in Hegels Dialektik die „Geschichte des Nichts". Diese begriffliche Umkehrung wird erneut zum Thema werden, wenn das theoretisch-politische Problem bei Hegel zu behandeln sein wird. Für den Augenblick kann man auf die Metapher von Gott, der die Welt erschaffen muß, zurückgreifen. Selbst in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" können wir feststellen, daß der Übergang des „Gott vor der Schöpfung" (Logik) zur Erschaffung der Welt für

Hegel keine biblisch-religiöse Bedeutung hat. Erschaffung ist die Entzweiung von Gott an sich, Gott, der seine Negation in der endlichen Welt entäußert. Und wenn Gott also die absolute Wirklichkeit ist, die ihre eigene Negation enthält, dann ist die Schöpfung in Gott (Pantheismus).

Es gibt also drei wesentliche Elemente in Hegels Dialektik: die Substanz ist das Subjekt als die Tätigkeit; die Realität ist Begriff, aber nicht nur als Gedachtes, sondern als Gedanke, der Sein ist – wirkliche, existierende Realität; die Realität vollzieht sich in der Entzweiung und in der Negation. Ohne diese drei Prinzipien bleibt nicht nur Hegel unverstanden, sondern auch gewisse Konsequenzen seiner Philosophie.

Aber man muß auch von einer anderen Entzweiung sprechen, schon um eine gewisse kritische Distanz zu Hegel zu gewinnen. Auf die Triade wurde schon hingewiesen, auf die sich Hegel in seinem „System der Philosophie" von 1817 stützt und die in andern Werken durch ein wahres Feuerwerk von Figuren, Formen, Begriffen und Problemen verleugnet wird. Hegel versteift sich einerseits auf die Formalisierung der Wahrheit als eines Vorgangs, der zur Versöhnung neigt; andererseits löst er jegliches geordnetes Vorgehen in einer dialektischen Wahrheit auf, die er selbst einen „bacchanalischen Taumel, in dem kein Glied nicht trunken ist" (Phänomenologie des Geistes, II, 37). Und hier entsteht intellektuelles Unbehagen. Hegel schafft es nicht, die Trennung zwischen dialektischem Bacchanal und schematischer Struktur zu überwinden. Man könnte den Eindruck gewinnen, es mit zwei verschiedenen Philosophen zu tun zu haben. Aber vielleicht ist es nichts anderes als Einschuß seiner Persönlichkeit in die Dialektik. Hegel war in sich selbst entzweit und zerrissen. Diese innere Spaltung führt auch dazu, daß Herzens Sentenz von der „Algebra der Revolution" sich manchmal in eine bloße Arithmetik der zweckmäßigen Versöhnung verwandelt. Auch diese Arithmetik jedoch weist im zeitgenössischen kulturellen Umfeld interessante Seiten auf. Natürlich tritt am Ende, sagt Hegel, das Ende der Geschichte ein, die absolute Versöhnung und daher die „Aufhebung" der Dialektik selbst. Aber es handelt sich hierbei um eine Position, die nicht nur Hegel vertritt. Zu Beginn habe ich an den Tanz um den Freiheitsbaum im Tübinger Seminar erinnert, an dem Schelling, Hölderlin und Hegel teilnahmen.

Hölderlin und Hegel blieben ihr Leben lang eng befreundet (Hegel hat sogar eine nicht sehr gelungene Elegie geschrieben und sie seinem „Freund Hölderlin" gewidmet). Und daß die Versöhnung das Ende des Lebens bedeutet, das sagt auch Hölderlin in seinem „Hyperion": „Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles getrennte findet sich wieder." Aber der harte Gegensatz zwischen dem Feuerwerk der sich gegenseitig negierenden Formen und der Steifheit, die zur schlußendlichen Versöhnung führt, wird nicht überwunden.

Auch auf rein begrifflicher Ebene stößt man auf Schwierigkeiten. Den Unterschied, den Hegel zwischen Verstand und Vernunft macht, finden wir auch bei Kant, für den die Regeln des wirklichen Erkennens dem Verstand angehören, während die Vernunft in den Antinomien verwickelt bleibt – eben in ihrer eigenen Dialektik. Im Grunde macht Hegel für die Vernunft das Recht geltend, zu erkennen, sogar zu erschaffen. Man versteht aber nicht so recht, wo für Hegel der Unterschied zwischen Vernunft und Geist liegt. Wenn aber der Geist die herrschende Realität, die Idee ist, wie kommt es dann, das Hegel nicht von dem Erscheinen der List des Geistes, sondern der List der Vernunft spricht? Das Verhältnis zwischen Geist und Vernunft wird nicht zufriedenstellend geklärt. Wenn der Geist Gott ist, ein vermenschlichter Gott, wie Hegel behauptet, warum hat dann die Vernunft den Anspruch auf die Führung der Geschichte? Ein ähnliches Problem haben wir auch bei Gianbattista Vico, der in seiner Philosophie der Geschichte nicht in der Lage ist, wirklich verständlich zu machen, ob die Vorsehung nun eine der Menschheit immanente Qualität, eine der eigene immanente Kraft oder letztendlich der Gott der Religionen ist.

Es gibt noch einen Kontrast in Hegel selbst, der sich auf die Bewertung des einzelnen Menschen bezieht. Normalerweise liest man in den Philosophiegeschichten, daß Hegel die Person im Absoluten auflöst und keinen Raum läßt für die individuelle Existenz. Und das wird scheinbar auch durch seine verzweifelte Abscheu vor jeder Form romantischer Personalisierung, also des „Gefühls", bekräftigt – von der „Phänomenologie des Geistes" bis zur „Philosophie des Rechts". Wer „sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, (...) tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. (...) das Widermenschliche, das

Tierische besteht darin, im Gefühle stehen zu bleiben und nur durch dieses sich mittheilen zu können" (Phänomenologie des Geistes, II, 55), auch im Verstricktbleiben im „Brei des Herzens" (Philosophie des Rechts, VIII, 11). Es scheint, hier spreche ein Hegel, der einen wesentlichen Wert des Humanismus negiert. Die Sache ist jedoch nicht so einfach. In der Abhandlung „Glauben und Wissen" von 1802, in der Hegel Kant und Fichte gegen Jacobi verteidigt, also gerade gegen die Romantik und den religiösen Sentimentalismus, wird der Mensch als Person nicht negiert, sondern, wenn auch auf ungewöhnliche Weise sogar affirmiert. Es handelt sich um einen wichtigen Abschnitt, berühmt vor allem, weil dort behauptet wird, daß „Gott tot ist" (Dieser berühmte Satz wird normalerweise Nietzsche zugerechnet, stammt aber in Wahrheit von Hegel) – ein Abschnitt wiederum, der auch den tragischen Charakter bestätigt, der Hegels Philosophie eigen ist: „Die Unendlichkeit, als Abgrund des Nichts, worin alles Seyn versinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht – das Gefühl: Gott selbst ist todt, (...) rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchsten Idee bezeichnen; (...) oder den spekulativen Charfreitag, der sonst historisch war, und diesen selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederhergestellt: – aus welcher Härte allein (...) die heitere Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß" (Kritisches Journal der Philosophie, Glauben und Wissen, I, 157). Obwohl Hegel anfangs die wesentliche Existenz des Einzelnen negiert, stellt er sie wieder her, indem er sie aus dem Tode Gottes auferstehen läßt. Und in den „Vorlesungen über die Aesthetik" (die er 1826 bis 1829 in Berlin hielt) präzisiert der späte Hegel die menschliche Beziehung der Gegenständlichkeit zwischen dem Universellen und der Einzelheit, dem Sein und dem Einzelnen: „So ist die Gattung nur erst als freies konkretes Individuum wirklich; das Leben existiert nur als einzelnes Lebendiges, das Gute wird von den einzelnen Menschen verwirklicht und alle Wahrheit ist nur als wissendes Bewußtseyn, als für sich sehender Geist. Denn nur die konkrete Einzelheit ist wahrhaft und wirklich, die abstrakte Allgemeinheit und Besonderheit nicht. (...) Wir haben daher auch die Idee des Schönen in ihrem wirklichen Daseyn als wesentlich als konkrete Subjektivität, und somit als Einzel-

heit aufzufassen, indem sie nur als wirkliche Idee ist, und ihre Wirklichkeit in der konkreten Einzelheit hat" (Aesthetik, 185). Genauer: nach Hegel schließt der Begriff des Konkreten an und für sich jede rein atomistische Vision eines für sich stehenden Individuums aus, das keine Wechselwirkung kennt, von jedem sozialen Verhältnis abgehoben – eben abstrakt ist.

Als Kant abgehandelt wurde, habe ich seine humanistische Tendenz angedeutet: nur die Wissenschaft sei wahr, die dem normalen Menschen zu seiner Würde verhülfe. Auch bei Hegel finden wir die Parteilichkeit der Wissenschaft. Er zielt sogar, im „System der Philosophie" (VII, 422 f.), buchstäblich auf die Parteilichkeit der Wissenschaft: „Die Philosophie muß parteilich sein". So findet sich auch bei Hegel ein humanistischer Impetus. Donoso Cortés, der spanische Theologe, dem man das päpstliche „Sillabo" des 19. Jahrhunderts gegen Aufklärung, Liberalismus und Sozialismus verdankt, schrieb einmal: "Ohne Christus wäre der Mensch ein geringeres Wesen, als ein Wurm, den man mit den Füßen zertreten kann" – religiöser Antihumanismus. Hegel hingegen behauptet, daß, ethisch gesehen, „der Verbrecher viel höher als die Unschuld der Pflanzen und die ewige Ordnung des Himmels" steht (ein Seitenhieb auf Kant), „denn das, was im Verbrecher sich verirrt, ist immer noch Geist." Hier bahnt sich schon eine theoretische Zukunft an, in der Hegels Dialektik eine tiefgreifende Veränderung erfährt. Wenn Hegel der Philosophie die Möglichkeit aberkannte, in die Zukunft zu führen und ihr Symbol in der Eule der Minerva sah, die erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnt, so wird Karl Marx wenig später die Eule durch den Hahn der Französischen Revolution ersetzen.

Zwischen Revolution und Konservation
Hegel: „Staatsphilosoph" oder „Drachensaat"?

Der Vorschlag, von Hegels Philosophie als einer „Drachensaat" zu sprechen, stieß auf Widerspruch: wie sei es möglich, Hegel, den „preußischen Philosophen" schlechthin, derart als einen Radikalen zu würdigen und ihn gar zwischen Revolution und Konservation zu stellen, also gewissermaßen zwischen Metternichs Restauration und die Juli-Revolution von 1830. Andererseits stelle ich Hegel nicht als Revolutionär dar, sondern zeige einen Hegel, der sich zwischen zwei Polen befindet. Es wäre zudem absurd, aus Hegel, gegen sein eigenes Zeugnis, einen Revolutionär machen zu wollen, trotz Herzens Wort. Das Hauptproblem liegt eher darin, festzustellen, ob er tatsächlich der Philosoph der Restauration war. Als historische Anmerkung nur soviel, daß der Ausdruck „Drachensaat" edler Abstammung ist. Sie wurde vom vierten Friedrich Wilhelm von Preußen geprägt, der Schelling auf den Lehrstuhl für Philosophie der Universität zu Berlin berief, um eben die vermeintlichen Schäden wiedergutzumachen, die Hegels Philosophie angerichtet hatte - sicher nicht nur theoretische, sondern politische Schäden. Wenn also der junge Fichte in einer seiner ersten Abhandlungen sich vorgenommen hatte, die Vorurteile über die Französische Revolution zu berichtigen, so ist es jetzt meine Aufgabe, gewisse gängige Vorurteile über Hegels Theorie der Politik zu berichtigen. Diese Berichtigung wird aus Hegel natürlich keinen Staatsfeind machen. Versucht werden soll vielmehr, den Blick von Hegels vermeintlicher Staatsvergötterung zu wenden und seine Theorie so darzustellen, daß auch die Elemente des Bruchs sichtbar werden, eine Perspektive, die zum Beispiel auch Manfred Riedel vertritt, dessen Abhandlung „Studien zu Hegels Rechtsphilosophie" (1969) in Italien in einer einwandfreien Übersetzung von Enzo Tota veröffentlicht wurde. Riedel stellt fest, daß Hegel in seiner Staatsanalyse Prinzipien anwendet, die aus zwei modernen Revolutionen stammen: der politischen, das heißt der französischen, und der ökonomischen und industriellen, das heißt der englischen. Es ist bekannt, daß

Hegel ein aufmerksamer Leser der klassischen englischen Nationalökonomen war. Nicht etwa, daß der Vorwurf der Staatsvergötterung ganz grundlos wäre: Hegel findet seinen endgültigen Bezugspunkt, also die Synthese der Politik, im Staat. Dies aber zu falschen Interpretationen. Denn wenn vom „preußischen Philosophen" die Rede ist, denkt man automatisch an Stahlhelm, an Bismarck oder Kaiser Wilhelms, ohne sich zu fragen, ob das der (preußische) Staat ist, von dem bei Hegel die Rede ist.

Das Vorurteil der Staatsvergötterung hat gerade in den gebräuchlichen italienischen Schulbüchern zu paradoxen, um nicht zu sagen bestürzenden Schlußfolgerungen geführt. Nur ein Beispiel: Nach Abbagnano/Accornero hätte Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" die gesamte phänomenologische Entwicklung im „Staatsfrieden" zusammenfließen lassen, und sie zitieren zum Beweis aus einem ungefähr 400 Seiten dicken Buch ganze zwölf Zeilen, in denen tatsächlich vom Staat die Rede ist. Den Passus, auf den sie sich beziehen, kann man so zusammenfassen: gegenüber der Dürftigkeit des Einzelnen, der eine gesetzgebende Vernunft haben will, liegt eine ethische Überlegenheit des Staates vor. Was nicht angegeben wird, ist der Zusammenhang dieser Aussage, die die Überlegenheit der Gesetze des Staates gegenüber der individuellen gesetzgebenden Vernunft behauptet. Hegel bezieht sich auf Kants „gesetzgebende Vernunft". Und er bezieht sich wortwörtlich auf die bekannte Position Kants, nach der es unmoralisch sei, nicht die Wahrheit zu sagen, auch wenn ein Menschenleben dafür herhalten muß. In Hegels Argumentation befindet sich überhaupt keine Staatsvergötterung, Hegel behauptet nur, daß der Einzelne in den Gesetzen des Staates mehr Sicherheit findet als in den Regeln, die von der Vernunft des Einzelnen gesetzt werden. Das ist kein ausgefallener Gedanke; es ist der Kern der Argumentation Vicos, der in seiner Abhandlung „De uno universi iuris principio et fine uno" das verum dem certum legis, den ontischen Charakter der Gewißheit der Gesetze gegenüberstellt, die für das menschliche Leben notwendig ist. Die Autoren behaupten weiter, daß für Hegel die Kunst, die Religion und die Philosophie nur im Staat blühen könnten; während hingegen nach Hegel die Kunst, die Religion und die Philosophie sich im Staat, der nur objektiver Geist ist, deswegen nicht verwirklichen können, da sie Konkretionen des absoluten Geistes sind. Allerdings

muß hinzugefügt werden, daß die Verantwortung für diese falsche Beurteilung teilweise bei Hegel selbst liegt, da er vom Staat als „Erscheinung Gottes auf Erden" spricht. Wir wissen jedoch, daß Hegel gewagte Metaphern bevorzugte, man denke nur an Napoleon als den „Weltgeist zu Pferde"! Erscheinung Gottes auf Erden bedeutet die ethisch-politische Wirklichkeit des objektivierten Geistes, das Ergebnis einer historischen Entwicklung. Ich füge hinzu, daß man gerade in der „Phänomenologie des Geistes" weit bedeutsamere und bestürzendere Passagen über die Überlegenheit des Staates gegenüber dem Individuum lesen kann (Phänomenologie des Geistes, II, 338 f.) – obwohl man auch hier den phänomenologischen Charakter des Staates nicht vergessen darf: er ist eine zeitweilige „Gestalt", die, obwohl „mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet" (a.a.O., II, 611), doch immer noch der „Aufhebung" unterliegt.

Eine interessante historische Begebenheit könnte der Anlaß sein, die Vorstellung, die man von Hegel hat, wenn nicht umzukehren, so doch zu korrigieren. 1830, ein Jahr vor seinem Tode, beschäftigte er sich in einer umfassenden Abhandlung mit der englischen Wahlreform; ihr erster Teil wurde im „Kritisches Journal der Philosophie" veröffentlicht; der zweite durfte nicht erscheinen: der König von Preußen untersagte die Veröffentlichung. Außerdem verhält es sich so, daß Hegel, echt „Drachensaat", lange Zeit überhaupt nicht für einen preußische Staatsphilosophen gehalten wurde. Man muß bis 1857 warten, bis Rudolf Heym in seinen Vorlesungen über „Hegel und seine Zeit" Hegel als „wissenschaftliche Hülle des Geistes der preußischen Reaktion" definierte. Daß Hegel nicht gerade ein Staatsfeind war, geht aus zwei sehr bekannten Abschnitten seiner „Philosophie des Rechts" (des grundlegenden Textes der Staatstheorie) in der Berliner Version von 1820 hervor, die immer als Zeugnis seines konservativen, gar reaktionären Charakters zitiert werden: § 257: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille". § 258: „Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbeußtseyn hat" (das Selbstbewußtsein der Einzelnen durch den Staat zur Allgemeinheit erhoben), „das an und für sich Vernünftige". Wenn man die Erscheinung Gottes auf Erden mit der Allgemeinheit der sittlichen Wirklichkeit ver-

bindet, kann man verstehen, warum der Staat für Hegel, wie schon bemerkt, den endgültigen Bezugspunkt seiner *politischen* Philosophie darstellt. Aber man darf sich nicht in diesen zwei Paragraphen verheddern, die das Kapitel über den Staat eröffnen. Man muß weiterlesen, um die institutionelle Seite der „Philosophie des Rechts" in den Paragraphen zu verstehen, worin Hegel erklärt, wie die staatlichen Institutionen funktionieren, wie sich die innere und äußere Politik des Staates aufbaut, um sich dann zu fragen, welchen Staat Hegel eigentlich meint, wenn er von der Wirklichkeit der universellen Sittlichkeit spricht – um am Ende festzustellen, daß sich sein Staat wesentlich wie von der preußischen Wirklichkeit, so von der europäischen der Restauration Metternichs unterscheidet. Iring Fetscher, der sich seit langem mit Hegel beschäftigt hat, kommt zu einem Schluß, der ziemlich viele Parameter des gebräuchlichen Begriffs vom modernen Staat ändert, in dem wir leben. Gemeinhin führt man die institutionelle Beschaffenheit seiner politischen Form auf das von Locke entworfenen liberale Modell zurück, nach Fetscher liegt sie jedoch, was die innere Struktur und die Beziehungen ihrer Institutionen untereinander betrifft, viel näher an dem Hegels.

Es gibt noch etwas Zweites zu bemerken. Von der „Philosophie des Rechts" kannte man bis vor kurzem nur die Ausgabe von 1821, in der die Vorlesungen veröffentlicht wurden, die Hegel 1820 an der Universität Berlin gehalten hatte. 1983 hat man die Vorlesungen, die Hegel dazu 1817/18 in Heidelberg und 1818/19 in Berlin hielt, aufgefunden und veröffentlicht. Zwischen diesen Texten bestehen entscheidende Unterschiede. In der letzten, der Berliner Ausgabe, behauptet Hegel, wenn er von der bürgerlichen Gesellschaft, den Künsten, dem Gewerbe und den Berufen spricht: „Grundlage der Ausübung des Gewerbes und der Berufe ist eine schnelle und klare Rechtspflege". In der Heidelberger Ausgabe von 1817/18 lautet der entsprechende Abschnitt: „Für das Gedeihen alles bürgerlichen Gewerbes ist eine schnelle und klare und bürgerliche und politische Freiheit überhaupt das absolute Beförderungsmittel. (...) Die bürgerliche Freiheit (...) und die politische Freiheit sind nötige Momente. (...) Die politische Freiheit ist sehr wichtig, und wo sie fehlt, wo sie unterdrückt wird, sinkt der Staat" (§ 120). Die Funktion des Staates als eine Synthese der Familie beschreibend, sprach Hegel 1820 von einem „univer-

salen Willen"; im Text von 1817 behandelt Hegel die Synthese zwischen den Interessen der einzelnen Familie und den besonderen Interessen der Gesellschaft, indem er den allgemeinen Willen durch das allgemeine Interesse ersetzt: „Die unmittelbare oder [sich] empfindende Substantialität der Familie, (...), geht für sich in die bürgerliche Gesellschaft über, deren besondere Zwecke und Interessen sich in ein allgemeines Interesse für einen Zweck auflösen" (§ 122) – und er führt weiter aus, indem er an Stelle des universellen Willens den „allgemeinen Willen" von Rousseau einführt: der Staat bleibt die Wirklichkeit des sittlichen Geistes, aber als Verwirklichung des offenbaren, allgemeinen Willens (§ 123). In Hegels politischer Philosophie finden sich also Tendenzen, die sich in keiner Weise mit den Restauration Metternichs vereinbaren lassen; sie sind eher – wie schon bei Kant – auf die demokratischen Theorien zurückzuführen, die aus Frankreich kommen.

In letzter Zeit hat man ziemlich viel über die Bedeutung und die Gründe dieser Unterschiede nachgedacht. Die wahrscheinlichste Erklärung scheint mir die von Karl-Heinz Ilting, der die Ausgabe des Heidelberger Textes besorgt hat. Zwischen Heidelberg und Berlin liegt das Karlsbader Edikt, das 1819 in Kraft trat - das berüchtigte metternichsche Gesetz gegen die „demagogischen Umtriebe", das unter anderem die Zensur wieder einführte und den Gebrauch von „revolutionären" Ausdrücken untersagte, die auf irgendeine Weise mit der Französischen Revolution in Verbindung gebracht werden konnten. Und der Heidelberger Text ist tatsächlich voller solcher Ausdrücke. Hegel paßte sich durch Selbstzensur an. Er glich Fichte in keiner Weise, er war eher vorsichtig und behutsam, wie die Aussagen seiner Schüler und auch von Heine bezeugen. Er hatte also keinen Charakter, um es mit Fichte zu sagen, war also kein „reiner" Deutscher.

Wenn von einem Hegel zwischen Revolution und Konservation gesprochen wird, so soll jetzt versucht werden, einige der Samen dieser „Drachensaat" kenntlich zu machen, die in der weiteren Entwicklung der politischen Theorie, aber auch der Praxis, aufgegangen sind, um zu wachsen und zu kräftigen Bäumen zu werden. Einige dieser Bäume sind dann umgestürzt, aber zu vergehen, das ist auch das Schicksal der Bäume. Es sind drei Aspekte, die hier in Frage kommen: das Problem des religiösen Bewußtsein, das Problem, das wir

heutzutage das der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse nennen und das bei Hegel das Herr-und-Knecht-Verhältnis heißt; und endlich die Entwicklung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Es handelt sich dabei um Probleme, die zugleich für das Verständnis des dialektischen Denkens wichtig sind.

Beginnen wir mit dem religiösen Bewußtsein. Hegel galt es als ein „unglückliches Bewußtsein", ein „in sich entzweites Bewußtsein", als „eine entzwei gebrochene Wirklichkeit" (Phänomenologie des Geistes, II, 159, 166). Im Grunde verleiht Hegel einem Begriff und einer intellektuellen Denkform eine äußerste Dramatik, der sich schon bei Kant und in der deutschen Philosophie findet. Man weiß, leidet daß die Vernunft bei Kant unter Hypostase leidet, daß sie dazu neigt, den Gedanken für ein existierendes Objekt zu halten, und dazu, die Idee Gottes als objektive Realität nach außen zu projizieren. Diese Argumentation weiterführend, stellt Hegel fest, daß das Bewußtsein sich in dieser Hypostase selbst verliert. In der phänomenologischen Entwicklung des Geistes hat das religiöse Bewußtsein schon die erste Stufe des Selbstbewußtseins insofern erreicht, als es sich seine eigenen Dasein bewußt ist. (Ich bin es, der an Gott glaubt). Es könnte dies ein Bewußtsein sein, das die Absolutheit des eigenen Daseins genießt, das die Tatsache genießt, selbst das Sein zu sein. Aber in seiner Religiosität projiziert das Bewußtsein das Absolute, das es an sich hat, in die Äußerlichkeit einer ebenso absoluten Transzendenz: in das Jenseits als absolut Anderes. Die Objektivierung verwandelt sich in Entfremdung. Während die Hypostase für Kant nichts weiter als ein zwar notwendiges, objektiv aber nicht reelles Moment der Vernunft bedeutet, erscheint bei Hegel im Begriff des unglücklichen Bewußtseins das „Jenseits" als absolute Macht, als Gottes unendliche Gewalt gegenüber der menschlichen Begrenztheit. In der Realität des Seins verwandelt sich der Genuß, sich wirklich und existent zu wissen, in den Schmerz der totalen Unterordnung unter einen transzendenten Gott (a.a.O., 173).

Die gängige Interpretation identifiziert das „unglückliche Bewußtsein" historisch mit der mittelalterlichen Religiosität – was nicht unbedingt falsch ist. Hegel selbst allerdings sieht nicht erst in der Aufklärung die Befreiung des Bewußtseins vom Schmerz, sondern schon in Luthers Reformation, als Überwindung des mittelalterlichen Zwangs

und als erste Erscheinung der modernen Freiheit. Hier liegt auch nicht das Problem. Der Begriff des unglücklichen Bewußtseins enthält ein außerordentlich subversives Moment, das später von Feuerbach weiterentwickelt werden wird, der ganz folgerichtig so argumentiert: Wenn die Wirklichkeit des Bewußtseins entzweit ist, dann liegt die Aufgabe darin, seine Einheit wieder herzustellen. Feuerbach will dem Bewußtsein sein Selbst zurückgeben, seine Wirklichkeit wiederfinden, die bei der hegelschen Überwindung des Unglücklichseins in der Transzendenz verloren ging – eine ausgesprochene „Aufhebung". Wenn das Bewußtsein unglücklich ist, weil es sich gegen sein Glück in den objektiven Gott versetzt, dann ist dieses Unglück nicht die Wahrheit des Bewußtseins, da der transzendente Gott nur sein Produkt darstellt. Seine Einheit wieder herzustellen, bedeutet also, Gott mit dem Menschen aufs Neue zu vereinigen. Wenn für Hegel das Bewußtsein, das der Mensch von Gott hat, sich als das Selbstbewußtsein Gottes offenbart, dann zieht Feuerbach daraus die Konsequenz, daß der Mensch Gott nach seinem, des Menschen, eigenen Bild, erschafft.

Hegel selbst zieht diese Konsequenz nicht, obwohl sich in der Umkehrung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott die wirkliche Negation des unglücklichen Bewußtseins vollzöge. Gewiß, rein formell gesehen wird die Religiosität als Quelle des Schmerzes durch eine weitere Form des Geistes „überwunden", gewiß, rein formell betrachtet, überwindet die neue Form der Entwicklung des Geistes: das „betrachtende Bewußtsein", das sich nach der Natur richtet, in Hegels Auslegung das religiöse Bewußtsein. Aber diese neue Form versöhnt nicht, synthetisiert nicht wirklich den inneren Widerspruch der vorhergehenden Form. Hegel bleibt auf der Schwelle zur wirklichen „Aufhebung" stehen; er legt die Bedingungen des endgültigen Bruchs mit dem Unglücklichsein fest, widerruft aber seinen eigenen Gedanken, indem er die Negation auf eine bloße Unterscheidung reduziert. Das betrachtende Bewußtsein überwindet sein eigenes Unglücklichsein nicht im dialektischen Sinn, sondern setzt sich nur an dessen Stelle. Hegels Bewußtsein verbleibt im Unglücklichsein, seine Saat geht nur bei Anderen auf.

Ausschlaggebender ist die phänomenologische Form des grundlegenden gesellschaftlichen Verhältnisses, das von Hegel als Zusam-

mentreffen zweier Bewußtseinsformen darstellt, ein Verhältnis, das sich in einem dramatischen Zusammenprall zweier Subjekte dirimiert. Hier handelt es sich wohl um einen entscheidenden Übergang des philosophischen Gedankens. Die Analyse dieses Verhältnisses mündet in die Problematik der Gegenwart. Gemeint ist das Kapitel über „Herrschaft und Knechtschaft" – ein Kapitel, das auch literarische Folgen gehabt hat. Bert Brecht hat in seinem „Herr Puntila und sein Knecht Matti" den Hegelschen Gedanken zur Literatur erhoben und auf das Theater gebracht, natürlich mit typisch brechtschen Eigenheiten. Der vollständige Titel des Kapitels lautet: „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseÿns; Herrschaft und Knechtschaft".

Bereits bei der Einführung der beiden Subjekte trifft Hegel eine Feststellung, die einen Meilenstein in der Entwicklung des modernen Gedankens darstellt: die Subjektivität wird sich ihrer selbst nur dann bewußt, wenn sie von einem Anderen erkannt wird und sich selbst im Anderen erkennt. Ein Bewußtsein existiert also nur „an sich" (dies ist das anfängliche ICH Fichtes) und kann nicht Selbstbewußtsein sein, es kann nicht „für sich" selbst sein, wenn es sich nicht einem anderen Bewußtsein gegenüber sieht. Das Subjekt benötigt ein Gegenüber, das nicht nur Objekt, sondern seinerseits Subjekt ist. Man erkennt sich also nur, wenn man erkannt wird. Um diese Wechselseitigkeit genauer zu erklären, benutzt Hegel einen vielleicht problematischen, aber sehr dynamischen Begriff: das Bewußtsein will für sich selbst wirklich werden, und es wird daher von der „Begierde" nach Anerkennung angetrieben. Das ist ein Element, das an Fichtes „Notwendigkeit" erinnert. Nur daß für Hegel, viel tiefschürfender, das Objekt in Wirklichkeit ein anderes Subjekt ist. Nach diesem ersten Schritt vertieft Hegel den Erkenntnisprozeß, indem er ein negatives Element einführt. Das Bewußtsein, das vom selbstbewußten Anderen erkannt werden will und muß, begehrt nicht als ein gleiches, sondern als ein substantielles angesehen zu werden: der eine muß im anderen ein substantielles Element der menschlichen Existenz im allgemeinen und der besonderen eigenen sehen. Die Wechselseitigkeit wird also negiert. In diesem Verhältnis, in dem es kein wechselseitige Anerkennung auf gleicher Ebene gibt, löst sich der liberale Optimismus, der auf die gegenseitige Achtung zweier Subjekte geht, auf, und ebenso der liberale Begriff der Freiheit des Einzelnen, die nur durch die Freiheit des

Anderen begrenzt wird: das friedliche Verhältnis der formellen Gleichheit. Da das Bewußtsein das Absolute anstrebt (es sei an die Dialektik des unglücklichen Bewußtseins erinnert), will das Subjekt von einem Anderen als das einzige Wesen anerkannt werden, und damit setzt es das Andere zur bloßen Zufälligkeit herab. Aber es handelt sich schließlich immer noch um zwei Subjekte; daher ist dies alles kein Spiel, sondern ein „Kampf um Leben und Tod". (Man denke an die lebenswichtige Bedeutung des Todes bei Hegel: der Geist lebt nur dann wirklich, wenn er sich dem Tod konfrontiert).

Im Prozeß der Anerkennung gibt es die Möglichkeit des scheinbaren, des „faulen" Erkennens, das eben in der freundschaftlichen Wechselseitigkeit besteht, aber nicht dem wirklichen Zusammenprall der Subjekte entspricht, das heißt dem Versuch eines jeden, die eigene Wesentlichkeit gegen den anderen zu behaupten. Der Kampf resultiert genau aus dem Streben eines jeden, alle anderen zur zweitrangigen Qualität herabzusetzen. Da es sich um einen Kampf um Leben und Tod handelt, könnte er auch mit dem Tod enden: das siegreiche Subjekt könnte das unterliegende Subjekt töten und sich als einzige Existenz setzen, als Absolutes, das beide in sich auflöst. Aber das wäre das Absolute, das, wie auch die Logik zeigt, als bloßes Sein im Nichts endet. Es liegt also im Interesse des Siegers, das unterlegene Subjekt am Leben zu lassen, denn sonst wäre auch seine Begierde besiegt und die Anerkennung nichtig. Andererseits hat auch das unterlegene Subjekt ein besonderes Interesse: sein Überleben. Der Zusammenprall zwischen dem siegenden Subjekt, das sich als Substantialität des menschlichen Lebens behauptet, und dem unterlegenen Subjekt als Akzidentialiät löst sich in einem verwirrenden Austausch auf. Beide sind am Leben interessiert, das nur durch diesen Austausch hindurch möglich ist. Das siegreiche Subjekt will, daß das andere als die Bedingung des Anerkennens überlebt und daß es sich unterwirft; im unterlegenen Subjekt ist die Begierde zu überleben stärker als die, als substantiell erkannt zu werden, und so akzeptiert es die Unterwerfung. Aus dem, was nichts anderes denn ein Prozeß des Erkennens und Anerkennens werden sollte, geht die Errichtung einer Hierarchie unter den Menschen hervor: der eine ist der Herr, der andere der Knecht. Die ursprüngliche Beziehung erweist sich schon von Anfang an als konfliktreich, sie entsteht aus einem Kampf und nicht aus Verhandlun-

gen zwischen Einzelnen, wie es die Lehre vom Gesellschaftsvertrags möchte, oder aus einem friedlichen Entwicklungsprozeß. Der Konflikt als formendes Prinzip des gesellschaftlichen Lebens: das alte Sprichwort des Heraklit taucht wieder auf: „pòlemos patér pantòn" – der Konflikt ist der Vater aller Dinge.

Die Unterwerfung bedeutet Knechtschaft, aber eine mit besonderen Eigenschaften, die mit dem deutschen „Knecht" wohl besser bezeichnet werden als mit dem italienischen „servo" [Diener], worin das Element des objektiven Zwangs nicht erscheint. Der *servo* kann dem Herrn treu sein, der ihn sogar bis zu einem gewissen Grad als Freund betrachten kann; der Knecht ist nur ein Unterworfener. (In Brechts Komödie zeigt Puntila nur dann Freundschaftsgefühle für Matti, wenn er betrunken ist). Im Begriff „Knecht" gibt es zudem einen Inhalt, der den dialektischen Prozeß weiter treibt. Es handelt sich immer noch um Dialektik, gleich, ob sie in der Entzweiung auf der Ebene des Bewußtseins stattfindet (das für Hegel jedenfalls die Wirklichkeit darstellt) oder auf der Ebene der historisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit. In dieser Dialektik ist die jeweilige Stellung von Herr und Knecht nicht definitiv. Der Knecht ist seiner Natur nach derjenige, der arbeitet. (Der Begriff des Knechtes, der arbeitet, wird später zu Marxens Orientierung auf Hegel führen, zu seiner Wertschätzung für den Philosophen, der die Arbeit als ein den Menschen formendes Element erkannt hat). Knechtschaft bedeutet in erster Linie Arbeit – allerdings Arbeit als Folge des Anerkennens des Herrn. Der Knecht arbeitet nicht für sich selbst; da er Knecht ist, arbeitet er für den Herrn, arbeitet für denjenigen, der seine im Kampf eroberte Substantialität lebt, der die Produkte des unterworfenen Subjektes genießt. Da er die Arbeit des Knechtes genießt, hat er das Recht zu befehlen, was produziert werden soll, und das zu konsumieren, was produziert worden ist. Und in dieser Behauptung der Herrschaft des Herrn, darin also, daß sich die Wesentlichkeit des Lebens auf der Seite des Herrn befindet, liegt die Basis der Umwälzung. Die Substantialität des Herrn offenbart sich im Befehlen und im Verbrauchen, im Genuß des Lebens durch den Gebrauch der Produkte der Arbeit Anderer. Das bedeutet jedoch, daß für die Existenz des Herrn, also für das Konsumieren, eine wesentliche Bedingung vorliegt: daß überhaupt produziert wird. Die Substantialität des Herrn läuft letztendlich auf den Genuß einer Sache

hinaus, die produziert werden muß, da ohne die Produktion sowohl die Möglichkeit des Befehlens wie auch des Verbrauchens, also die Substantialität des Herrn, entfiele. Hier zeigt sich die Umkehrung.

Der menschliche Stoffwechsel mit der Natur, das menschliche Leben, konkretisiert sich täglich in der Produktion dessen, was lebensnotwendig ist. In diesem Metabolismus jedoch ist es derjenige, der die Natur bearbeitet, der Knecht, der sich auf diese Weise, obwohl er nicht das bestimmende Subjekt der gesellschaftlichen Verhältnisse ist, als das bestimmende Subjekt im Verhältnis zur Natur herausstellt. Dem Herrn fehlt die Vermittlung, der Kontakt mit der Natur, und damit die essentielle Lebensbedingung. Diese Vermittlung gehört dem Knecht. Wenn aber die Arbeit sich als conditio sine qua non der Existenz herausstellt, dann verliert der Herr seine Rechte, seine Substantialität und wird eine zufällige, eine gleichgültige Existenz, die die Welt nicht verändert, da sie die Natur nicht bearbeitet. Sein Genuß ist von einem anderen abhängig. So wird der Knecht wird substantiell.

Aber der Prozeß geht weiter. Wir haben gesehen, daß der Herr seine Substantialität dadurch erobert, daß er von einem Anderen anerkannt wird, der sich ihm unterwirft. Der Wert des Herrn hängt also davon ab, daß er als solcher von einem Knecht anerkannt wird, der seinen eigenen dem Überleben opfert. Die Bewußtwerdung des Knechtes vollzieht sich in Gegensätzen: er erkennt sich selbst, ohne daß er es bedürfte, vom Herrn als substantiell anerkannt zu werden. Er erkennt sich durch die Arbeit – „Durch die Arbeit kommt er aber zu sich selbst“ (a.a.O., 148). Der Herr erkennt den Knecht nur als die Zufälligkeit der Arbeit an; der Knecht aber entwickelt die Selbsterkenntnis und das Selbstbewußtsein, also die eigentliche Substantialität im gesellschaftlichen Verhältnis. In letzter Konsequenz beweist der Knecht seine Substantialität, da die Produktion lebensnotwendig ist. Der Herr wird nicht nur akzidentiell, er wird überflüssig.

Am Ende seiner poetischen Hegel-Übersetzung zieht Brecht eben diese Konsequenz: Der Knecht Matti überläßt den Herrn Puntila seinem Schicksal, zieht davon und emanzipiert sich. Das Prinzip der Emanzipation liegt in dieser Phase der Entwicklung des Geistes. Aber man stößt auch hier auf dieselbe Schranke der Argumentation, auf einen Hegel, der seinen eigenen Schlußfolgerungen ausweicht und die „Aufhebung“ des Widerspruchs von Herr und Knecht in ein höheres

Verhältnis vermeidet. Sicher ist der Knecht nicht mehr Knecht und befreit sich von der Herrschaft. Diese Freiheit fällt jedoch in einen dialektischen Prozeß, der nur scheinbar ist: der Knecht wird nur in einem stoischen und skeptischen Sinne des Wortes frei, er erkennt keinen Herrn mehr an und zieht sich in eine abstrakte Aufgeklärtheit zurück. Dieser Freiheitsbegriff löscht im Grunde die Bedeutung des von Hegel selbst entwickelten Prozesses aus, das heißt des Übergangs der Substantialität von einem Pol auf den anderen im Verhältnis zweier Subjekte. Hegel ist nicht in der Lage, diesen Übergang zu sehen, will es vielleicht auch nicht.

Im Kapitel „Herrschaft und Knechtschaft" der „Phänomenologie des Geistes" nimmt Hegel theoretische und politische Positionen vorweg, die erst später hervortreten werden. In seiner Betrachtungen des Prozesses des Bewußtseins hin zum Selbstbewußtsein liegt schon die Idee einer Gesellschaftsklasse, die sich selbst bewußt wird, die Knechtschaft und Unterwerfung verweigert. In der „Philosophie des Rechts" gibt Hegel hingegen nicht nur theoretische Antizipation, sondern eine regelrechte Analyse der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. In diesem Kontext greift Hegel auf seine Kenntnisse der nationalökonomischen Literatur zurück. Man kann sogar feststellen, daß die von ihm analysierte Gesellschaft nur teilweise mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Deutschland seiner Zeit, sondern eher mit der Englands übereinstimmt. Hegel spricht tatsächlich von einer Produktionsweise und von einer gesellschaftlichen Struktur, die dem Kapitalismus eigen ist, einem Kapitalismus, der in Deutschland noch nicht vorhanden war.

Die rein theoretische Unterscheidung der Phänomenologie zwischen zwei Subjekten (die Phänomenologie handelt, das ist hier zu erinnern, vom Leben des Geistes) wird in der „Philosophie des Rechts" zu einem Konflikt in der gesellschaftlichen Realität und verwandelt sich in den Klassengegensatz. Indem er die Probleme der gesellschaftlichen Beziehungen konkreter untersucht, kommt Hegel zu dem Schluß, daß die bürgerliche Gesellschaft unfähig ist, ihre Probleme, ihre innere Zerrüttung selbst (das heißt, nach heutigem Sprachgebrauch: mit den selbstheilenden Kräften des Marktes) zu lösen und zu heilen. Hier ist es angebracht, auf die historische Situation einzugehen. Im Zuge der Repressionspolitik Metternichs bestrebte man,

politisch eben die gesellschaftliche und staatliche Ordnung, die sittlichen und kulturellen Prinzipien zu restaurieren, die vor der Französischen Revolution geherrscht hatten. In diesem Prozeß der gesellschaftlichen Formierung waren die ökonomischen Ideen eines Mandeville, eines Smith oder Ricardo vorherrschend, und die Verbindung der besonderen Interessen mit dem allgemeinen Wohlstand wurde als die spezifische Eigenschaft und der besondere Vorzug des Kapitalismus verstanden. Demgegenüber zeigte Hegel eine ganz andere Realität: eine Gesellschaft, in der die Produktion des Reichtums sich mit der Produktion der Armut verbindet, eine Gesellschaft, worin der Erfolg einer Gesellschaftsgruppe zur Ausgrenzung der Massen und, wie Hegel sagt, zur Bildung des Pöbels führt.

Ich möchte nun darum bitten, das folgende, ausnahmsweise etwas längere Zitat, mit den geläufigen Kenntnissen zu vergleichen, die wir über Soziologie, Ökonomie, Politik, Klassenwesen und so fort haben: „§ 196. Die Vermittlung, den partikularisirten Bedürfnissen angemessene ebenso partikularisirte Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die Arbeit, (...) so daß der Mensch in seiner Konsumtion sich vornehmlich zu menschlichen Produktionen verhält nur solche Bemühungen es sind, die er verbraucht.“ Die Industriegesellschaft also, in der das, was wir verbrauchen, nicht von der Natur, sondern von der menschlichen Arbeit produziert ist. „§ 198. Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der Abstraktion“ (diese Abstraktion wird dann Marx behandeln), „welche die Specificirung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion specificirt und die Theilung der Arbeiten hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Theilung einfacher und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit, so wie die Menge seiner Produktion größer. (...) Die Abstraktion des Producirens macht das Arbeiten immermehr mechanisch und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die Maschine eintreten kann.“ Und das im Jahre 1820! Beim Übergang zur Analyse des gesellschaftlichen Reichtums zielt Hegel direkt auf den Kapitalismus und seine Folgen. „§ 200. Die Möglichkeit der Theilnahme an dem allgemeinen Vermögen, das besondere Vermögen, ist aber bedingt, Theils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital), Theils durch die Geschicklichkeit, welche ihrer Seits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die

zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die Verschiedenheit in der Entwicklung der schon für sich ungleichen natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt. Die in der Idee enthaltenen objektiven Rechte der Besonderheit des Geistes, welches die von der Natur (…) gesetzte Ungleichheit der Menschen, in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur nicht aufhebt, sondern sie aus dem Geiste producirt, sie zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens und selbst der intellektuellen und moralischen Bildung erhebt." Nachdem Hegel die Bildung von „universellen Massen", also von Gesellschaftsklassen entwickelt hat und ihre spezifische Situation analysiert hat, und nachdem er die grundlegende Rolle des Rechts und der Gesetze auf den Punkt gebracht hat (in § 237 bemerkt Hegel den Widerspruch zwischen einem generischen gleichen Recht auf Reichtum einerseits, der ungleichen Verteilung auf der „subjektiven" Seite anderseits, die von den Bedingungen der „Geschicklichkeit, Gesundheit, Kapitals und so fort" abhängt), geht er dazu über, die Natur der bürgerlichen Gesellschaft anhand einer Reihe von geradezu prophetischen Paragraphen auf den Punkt zu bringen – vielleicht die bekanntesten Paragraphen der „Philosophie des Rechts". „§ 243. Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen. – Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhanges der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und deren Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und hereinzubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichthümer, denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen, – auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite, die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Noth der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt." Und das, sagt dann § 244, „bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnißmäßige Reichthümer in wenige Hände zu koncentriren, mit sich führt." Entscheidend ist dann § 245: „[Wenn die Subsistenz der] der Armuth zugehende(n) Masse auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweise" zu erhalten ist, und sie „würde durch Arbeit vermittelt, so würde

die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Ueberfluß und dem Mangel der verhältnißmäßigen selbst produktiven Konsumenten, gerade das Uebel besteht, daß (...) sich nur vergrößert. Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Uebermaaße der Reichthums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzte, dem Uebermaaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern" (Hegel fügt hinzu: „Diese Erscheinungen lassen sich im Großen an Englands Beispiel studiren"). „§ 246. Durch diese Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Ueberfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß usf. nachstehen, Konsumenten und damit die nöthigen Subsistenzmittel zu suchen." (Das meint genau die Politik, die die kapitalistischen Länder in den unterentwickelten Teilen der Welt betreiben). Das sind emblematische Seiten für einen Hegel, der zwischen Konservation und Revolution steht.

So wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben in Richtung auf eine wirkliche Synthese, die die innere Zerrissenheit versöhnt: den Staat. Aber man kann sich eine andere Konsequenz denken. Wenn die bürgerliche Gesellschaft an sich nicht die Fähigkeit besitzt, ihre Widersprüche zu lösen, wenn sie nur dadurch fähig ist, den Reichtum zu produzieren, daß sie gleichzeitig die Armut produziert, wenn sie der arbeitenden Klasse sogar das Gefühl der Würde nimmt (§ 244), dann sollte die Kraft, die aus ihrer Bewußtwerdung herrührt, zur Revolution führen. Und hier senkt sich wieder die Schranke, die wir bereits beim Problem des unglücklichen Bewußtseins und dem Verhältnis von Herr und Knecht feststellen mußten. Nur daß Hegel hier endlich die Synthese findet, die Zusammenfügung der entzweiten Gesellschaft im Staat, dessen spezifische Aufgabe darin besteht, die Konfliktlage zu überwinden und den sozialen Frieden herzustellen. Gerade deswegen erblickt Fetscher eher in Hegels Begriff des Staates den modernen Staatstyp als in Lockes optimistischen und liberalen Modell. Welch andere Funktion hat denn auch der heutige Staat, wenn nicht die, die Konflikte zu neutralisieren, sie in die Institutionalität zurückzuführen und eine möglichst friedliche und gesetzlich geregelte gesellschaftliche Reproduktion zu sichern. Wir

dürfen allerdings nicht die konservative Seite an Hegel vergessen - zum Beispiel den § 320, der von der Auslöschung des substantiellen Charakters der Subjektivität handelt, die sich nur dann wiederfindet, wenn sie sich mit der Sittlichkeit des Staates identifiziert.

Abbagnano hat also Recht: der Einzelne findet seinen Frieden im Staat, dies aber nicht in einem phänomenologischen Sinn, wie er meint, sondern ganz konkret in der institutionellen Garantie der Reproduktion. Nur daß dieser Staat nicht mit dem Preußen von damals übereinstimmt, das ein Monarch regierte, der völlig auf die Restauration der absoluten Monarchie gesetzt hatte. Und der vierte Friedrich Wilhelm erkannte denn auch die Folgen der Hegelschen Philosophie in den kulturellen Entzweiungen innerhalb des preußischen Staates. Hegels Projekt enthielt noch andere untragbare Aspekte, nicht nur für den Monarchen, sondern auch für den preußischen Hof, womöglich für den gesamten bürokratischen Apparat und letztlich für die gesamte, die Monarchie tragende Klasse: die Junker. Schon die Art, und Weise, wie Hegel den Monarchen definierte, konnte nur unzumutbar sein. Für Hegel war er nur „das Pünktchen auf dem i und nichts weiter". Dazu kommt noch ein viel wichtigeres Problem. Ausgerechnet in einer Zeit der Restauration, in einer historischen Epoche, in der es so schien, als ob sich Novalis' Traum von einem Staat der Liebe und der Hoffnung verwirklichen sollte, in dem jeder Bürger ein Staatsbeamter sein würde, der die Neigung „spürt", seinem König zu gehorchen – in dieser Zeit brechen überall in Europa Unruhen, Aufstände und Revolutionen los.

Hegels Dialektik verwandelt sich geradezu in politischen Kampf, und darüber hinaus zerbricht sie die intellektuelle Einheit der deutschen Kultur, die von Kant konstituiert, die von Fichte attestiert und die von klassischen Gestalten wie Goethe und Schiller inkorporiert worden war. Diese geistige Homogenität zerschellt zum Teil als Folge der Lehre Hegels, die schon während seiner Tätigkeit an der Berliner Universität tiefe Zerrüttungen gezeitigt hatte: Religiosität einerseits, Atheismus andererseits, hie monarchistische Gefühle, da republikanische Aufklärungsbemühungen. Was hat Hegel in dieser Zeit der Restauration zu suchen? Friedrich Wilhelm präzisiert, daß Hegel den Samen der Zwietracht aussät, eine „Drachensaat". Um der „Drachensaat" zu wehren, entschließt sich der König, Schelling zur Wie-

derherstellung der Ordnung auf eben den Lehrstuhl zu berufen, den einst Hegel innehatte.

Noch eine letzte, entschieden kritische Bemerkung zu Hegel. Ich halte mich nicht bei den üblichen Kritiken auf, bei den vorgefaßten und gewollten Ablehnungen, für die emblematisch Karl Popper steht, sondern beschränke mich auf ein Detail, das aus der im engeren Sinn theoretischen Darstellung herausfällt. Hegel selbst spricht vom Wert und der Gültigkeit des Glücks und behauptet, daß es der Mensch als solcher sucht. Er folgt darin dem Faden, der bei der französischen Aufklärung beginnt und über Kant verläuft. Aber Hegel selbst, der er sich in seiner „Philosophie der Geschichte" (fünf Universitätskurse von 1822 bis 1831) mit der Geschichte beschäftigt und die gesellschaftliche Konfliktlage in einen internationalen Konflikt übersetzt, der im Krieg ein fortschrittliches Element sieht, verleugnet seine eigene Position und schließt, daß in der Geschichte „die Perioden des Glücks (...) trockene Blätter" seien. Aber wir haben, nachdem wir unzählige Formen des Unglücks mit ansehen mußten, ein anderes Verhältnis zum Glück gewonnen. Mir scheint, daß wir, sei es in der Geschichte, sei es im täglichen Leben, die kurzen Augenblicke des Glücks nicht als trockene Blätter, sondern als eine sehr tiefe und menschliche Wirklichkeit erleben.

Identität und Versöhnung: Schellings Rückkehr in die Vergangenheit

Im Dreigespann des deutschen Idealismus wird Schelling für gewöhnlich zwischen Fichte und Hegel gesetzt. Aus gutem Grund, hatte Hegel das Philosophieren doch unter anderem mit einem kritischen Text über Fichte und Schelling begonnen. Ich schlage Schelling indes als den Schlußpunkt eines historischen Denkzyklus vor und bestreite also die Gültigkeit der Auffassung, die die geschichtliche Triade in eine systematische Entwicklung übersetzt, die in Fichte eine These erblickt (die subjektivierte Subjekt-Objekt-Beziehung), in Schelling die Antithese (die objektivierte Subjekt-Objekt-Beziehung) und in Hegel die Synthese beider Positionen im absoluten Geist – eine Triade, die von Hegel selbst aufgestellt wurde. Fichte, Schelling und Hegel haben thematisch vieles miteinander gemein: die Dialektik, die Zentralität der Subjekt-Objekt-Beziehung, das Verhältnis von Denken und Sein, die Verbindungen zur historischen Realität, in der sie wirkten. Indessen scheint mir, daß Schelling in einem bestimmten Sinne ein membrum disjunctum im Umfeld des Idealismus darstellt. Das läßt sich zeigen, wenn man die verschiedenen Positionen schrittweise miteinander vergleicht.

Schelling hat mit Hegel noch etwas anderes gemein: beide sind Schwaben; und wer Deutschland kennt, der weiß, daß Schwaben etwas besonderes sind. Einem berühmten schwäbischen Sprichwort zufolge gilt, daß „die Schelling und die Hegel, die Schiller und die Hauff, die sind bei uns die Regel, die fallen gar nicht auf". Es hat den Anschein, als ob die Schwaben ein geniales Völkchen seien.

Schelling ist von einer Genialität, die sich von der unserer anderen Philosophen unterscheidet: sie ist unmittelbarer und urwüchsiger. Mit Hegel verband ihn in den Tagen der Tübinger Stiftes eine Freundschaft, die bald zerbrach, um dann in gegenseitige Aversion zu münden. (Im Gegensatz dazu hielt die Freundschaft zwischen Hegel und Hölderlin ein Leben lang, obwohl es auch zwischen ihnen eine Divergenz gab: Hölderlin blieb von der griechischen Polis begeistert, wäh-

ren Hegel sich später anderen politischen Formen zuwandte). Schon biographisch unterscheidet sich Schelling von den anderen. Hölderlin beschrieb Hegel, wie schon gesagt, als einen „erwachsen Geborenen", einen Menschen, der keine heitere Jugend hatte, immer ernst war. Schelling hingegen zeigte sich als frühreife, kaum der Jugend entwachsene Intelligenz, auch im engen biographischen Sinne: er schrieb seine Hauptwerke vor Erreichen des 32. Lebensjahres. 1794, mit 19 Jahren, veröffentlicht er seine erste Schrift „Vom ICH als Prinzip der Philosophie" in der Annahme, Fichtes Philosophie weiterzuentwickeln. Ein Jahr später erscheint schon ein zweites Werk, die „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus". 1797 folgen die „Ideen zu einer Philosophie der Natur", 1798 „Von der Weltseele", 1799 ein „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" und 1800 das „System des transzendentalen Idealismus" (das als sein Hauptwerk gilt). 1801 erscheint die „Darstellung meines Systems im Ganzen"; 1802 die Schrift „Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge", schließlich 1804 seine letzte große Schrift: „Philosophie und Religion", in der sich bereits ein Schelling zeigt, der zu den Ufern der Mystik aufgebrochen ist. Mit 34 läßt er das Philosophieren sein. Heine beschreibt in seiner „Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland" den philosophischen Weg Schellings und spricht dabei von den Jahren vor 1804 als der Periode, „als Schelling noch Philosoph war".

1803 heiratete Schelling Caroline Schlegel, die geschiedene Frau seines engen Freundes Schlegel. Vielleicht war gerade diese Ehe der Anstoß, der Schelling in Richtung Mystik rücken ließ. Caroline Schlegel war nämlich nicht nur eine Frau mit vielfältigen Verbindungen; sie war auch eine der Romantik eng verbundene, große Schriftstellerin, die Autorin der „Briefe aus der Frühromantik", die großen Einfluß hatten.

Schelling zeigt sich uns als sehr leicht zu verstehender, aber sehr schwer darzustellender Philosoph. Leicht, weil sein Stil weder die harte und eindringliche Rhetorik Fichtes noch die manchmal verschlungene und metaphernreiche Sprache Hegels kennt. Er ist vielmehr dichterisch und zugleich klar, aber dennoch schwierig, weil es einem nicht immer gelingt, den wirklichen philosophischen Sinn seiner Aussagen zu erfassen. Er wurde auch der Proteus des Idealismus

oder der Philosophie genannt: seine Theorie nimmt beständig verschiedene Gestalten an, geht von einer Position zur anderen über, ändert immer die Perspektive. Gerade dieses endlose Umherstreifen zeigt eine Grundtendenz an: Schelling ist der wahre Philosoph der deutschen Romantik, der einzige unter den großen deutschen Philosophen, den man ohne Zögern unter die Romantiker einreihen kann. Er weicht erheblich von Fichte und Hegel ab, kennt keinen „wissenschaftlichen" Anspruch, sieht in der Kunst das Wesen, das Zentrum der Philosophie. Man könnte man sich fragen, ob die Romantik Schellings sich auch in seinen politischen Vorstellungen niederschlägt, ob er also ein politischer Philosoph gewesen ist, so, wie es Kant, Fichte und Hegel waren. Im politischen Sinne romantisch zu sein, das hieße, sich jener reaktionären Bewegung gegen die Aufklärung und die Französische Revolution anzuschließen, der Apotheose eines neuen Mittelalters und der Orientierung auf christliche Ideale – auf der Grundlage der Ideen Novalis' oder Adam Müllers. Obwohl er zu dieser Richtung gehört, ist Schelling kein politischer Philosoph. Sein Ruf nach Berlin, um dort die „Drachensaat" zu zerstören, geht auf ein Mißverständnis zurück. Schelling interessierte sich für die Ästhetik, für die Naturphilosophie, fürs Göttliche und Menschliche, war also im Wortsinn apolitisch, auch wenn ihn seine erkenntnistheoretische Position gleichzeitig mit der mitteleuropäischen Bewegung des Konservativismus und der Reaktion einte.

Seine Philosophie geht ursprünglich vom Problem der Subjekt-Objekt-Beziehung aus; sie kennt aber nicht die transzendentale Verallgemeinerung des Subjekts, wie sie den anderen Philosophen eigen ist. Sie kennt auch nicht die Intensität der inneren Widersprüche, die auf die manchmal dramatischen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt zurückgeht. Schelling neigt von Beginn an zu einer symbiotischen Einheit, in der der tatsächliche Prozeß sich nicht durch Widersprüche, sondern durch die Verschiedenheit entfaltet. In dieser Verschiedenheit drückt sich eine Verflechtung – begrifflich zwar ungenau, dafür aber ästhetisch schön (eben romantisch) – zwischen dem Absoluten und der Subjektivität, zwischen der Kunst und der Religiosität, zwischen dem Poetischen und dem Visionären aus. In dieser Verflechtung findet sich auch die Zentralität wieder, die nach Schellings Meinung mit Fichtes Vorhaben übereinstimmt: die Zentralität des

Subjektes und im Subjekt, die als Wesen der unbedingten menschlichen Existenz verstanden wird, eben des ICH als „Prinzip" der Philosophie. Aber diese Verflechtung, die auf diese Weise sich schon im Anbeginn des Prozesses ereignet, charakterisiert Schellings Art, die Natur zu denken. Ohne auf die einzelnen Inhalte seiner Theorie einzugehen, die reich an Ungefährem und Zweideutigkeiten ist, werde ich versuchen, den Kern seiner Symbiose herauszustellen. In der Philosophie der Natur trifft Schelling ein eindeutige Wahl, die sich schlecht mit seiner Gewißheit verträgt, der wahre Nachfolger Fichtes zu sein und den transzendentalen Idealismus zur Vollendung zu führen. Für Fichte und für Hegel entfaltet sich die Wirklichkeit in der Dialektik zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Natur, zwischen Natur und Geist und in ihren Vermittlungen; aber der Grundsatz der transzendentalen Subjektivität bleibt fest. Schelling erkennt weder eine reine subjektive Zentralität noch eine ihr innewohnende Dialektik an, weil er nicht vom notwendigen und schmerzhaften Zusammenstoß zwischen dem Subjekt und seiner Entfremdung in der äußeren Welt ausgeht. Nach Schelling verhindert genau dieser Widerspruch, die wahre Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zu erfassen, weil dieser Widerspruch die Substantialität der Natur, die in der Konkretheit des Subjekts stattfindet, verkennt. So verlangt Schelling die Ursprünglichkeit der Natur und erobert ihr die volle philosophische Würde zurück. Die Natur hört auf bloße Äußerlichkeit zu sein, die notwendige Entfremdung des Geistes, der sich objektiviert, um sich selbst zu finden; sie ist nicht mehr Gottes Schöpfung, der schöpfen muß, um zu existieren, oder die für die Freiheit des ICH notwendige Begrenzung. Die Natur ist eine für sich stehende, in sich existente, unmittelbar gegebene Wirklichkeit, die weder der Vermittlungen noch einer ihr äußerlichen „Notwendigkeit" bedarf. Schelling überführt die Zentralität des Subjektes in die Natur als „unbewußtes Subjekt". Damit wird das transzendentale Subjekt in einem spezifischen Sinn bewahrt. Schelling reiht sich so doch in die große Strömung des deutschen Idealismus ein. Er behauptet vielmehr, endlich das wahre transzendentale Subjekt entdeckt zu haben: nicht den Geist, nicht das ICH, sondern die Natur selbst, die als unbewußtes Subjekt sich in einer geradezu phantasmagorischen Weise entwickelt und schließlich aus sich die einzelnen, bewußten Subjekte hervorbringt. Es ist nicht der

Geist, der sich selbst in entfremdeter Form als Natur wiederfindet, sondern es ist die Natur, die das Bewußtsein produziert. Die Genese des Geistes geht von der Natur aus, sein Leben bleibt Teil der Natur. Das ist die absolute Identität von ICH und NICHT-ICH. Die Natur wird vom Objekt zur Mutter einer menschlichen Realität, die die Individuation, aber nicht die Entzweiung kennt.

In diesem Kontext sieht es so aus, als ob das Denken Spinozas zum Vorschein käme. Und so manches Mal war von einem Kryptomaterialismus Schellings die Rede, so bei Georg Lukàcs. Schelling scheint sich im Gleichgewicht zwischen Materie und Geist zu befinden wie Spinoza mit seinem Begriff der Substanz. Es handelt sich dabei um eine einigermaßen willkürliche Interpretation. Die Natur als Subjekt ist nicht gleich einer „Materie", die – sei es im Sinne des klassischen, sei es im Sinne des marxistischen Materialismus – Bewußtsein ihrer selbst erlangt, einer Materie, die durch die Tätigkeit körperlicher Organe Vernunfts-, Verstandes- und Empfindungsfähigkeiten entwikkelt. Schelling denkt nicht an eine Materie, die sich zum Geist hin entfaltet. Sein Konzept der Natur lehnt sich vielmehr – und wird dabei verständlich – an das Konzept der natura naturans an, wie es in der frühmittelalterlichen Scholastik vorherrschte: die Natur, die zwar unbewußt, jedoch immer als geistige, sich selbst erschafft. Und gerade in der Natur, die sich selber erschafft, trifft man auf ein totalisiertes Ineinsfallen, das von der idealistischen Dialektik nicht vorgesehen ist. Fehlt der ursprüngliche und prinzipielle Widerspruch, der Zustand des Konflikts und der tragischen Zerrissenheit, alles in allem das „Verhältnis", dann verändert sich die Dialektik selber zu einem nur formalen Akt. Im Ineinsfallen ereignet sich eine Subjektivität, die voller Objektivität ist: die Wirklichkeit erweist sich als objektivierte Subjektivität, und das ICH, der Mensch verliert seine substantielle Dimension (Vergessen wir nicht, daß man, wenn man von Schellings Kryptomaterialismus spricht, festzuhalten hat, daß er in zwar ungeschickter, aber nicht, wie bei Hegel, abstruser Weise versucht, symbolisch auch die Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft seiner Naturphilosophie einzugliedern: die Elektrizität, den Magnetismus als Fundamentalgesetz der Natur usf. Aber in Wirklichkeit haben gerade die Naturwissenschaften in der Naturphilosophie Schellings einen zu bekämpfenden ideologischen Widersacher erblickt).

Im „System des transzendentalen Idealismus" überdenkt Schelling die Symbiose und führt sie zu Ende. Das, was in der Naturphilosophie als eine zeitliche Entfaltung erschien, ein Werden, das Raum für ephemere Kontraste, für unvorhergesehene Zwischenfälle ließ, wird eine strukturelle Beziehung, die jede Möglichkeit der inneren Zerrissenheit eliminiert. Anders gesagt: der prozessuale Übergang vom unbewußten Subjekt zum Bewußtsein wird von einer selbst transzendentalen Identität überholt: das Ineinsfallen als Harmonie gedacht, als bereits in sich versöhnte Wirklichkeit. Selbst das formale Verhältnis von Subjekt und Objekt gerät vollends aus den Fugen: Schelling entdeckt ihre wechselseitige „Indifferenz". Ausgehend von dieser Indifferenz, gelangt man zum grundlegenden systematischen Gedanken, dem zufolge, so wie in der Natur bereits das Bewußtsein angelegt ist, das Subjekt-Objekt-Verhältnis im Absoluten schon immanent aufgelöst ist. Es regiert die absolute Identität, die „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind", wie Hegel sagen wird.

Wir können dieses System, das mehr als ein System ist und vielmehr ein ständiges Entwickeln neuer, verschiedener, aber nie gegensätzlicher Positionen, als subjektivierten Spinozismus charakterisieren. Wie Hegel die Notwendigkeit behauptete, das Sein nicht nur – darin Spinoza folgend – als Substanz, sondern auch als Subjekt zu denken, so bezieht sich Schelling dem Wortlaut entsprechend auf ein Subjekt, geht auch er von der Formverbindung zwischen Substanz und Subjekt aus. Dies Subjekt jedoch ist ein Absolutes, das weder Beschränkung noch „Notwendigkeit" kennt. Das Absolute akzeptiert keine „Negation", die es bedingen und auf die Relativität der Widersprüche zurückführen würde. Weil es ein unbeschränktes und unbedingtes Absolutes ist, gleichzeitig jedoch ein einheitliches Subjekt, findet es sich in einer Subjektivität wieder, die nichts anderes sein kann als – Gott.

Im der Schrift über Bruno erweist sich schließlich die spezifisch andere Beschaffenheit einer Transzendentalität, die eindeutig die idealistische Position hinter sich läßt und Transzendenz wird. Bruno hatte in seiner Schrift „Dell'infinito Universo e Mondi" die Universalisierung des personalen Gottes vorgenommen, also, hegelianisch gesprochen, seine „Aufhebung". Schelling hingegen, ganz auf die Transzendenz setzend, führt uns einen Bruno vor, der die pantheistische

Universalität wieder in einen personalen Gott münden läßt. Die anfängliche Orientierung Schellings auf den Spinozismus durchläuft den Universalismus Brunos, um sich schließlich dem traditionellen Denken wieder anzuschließen. Man wird später vom Übergang des philosophischen Schelling in den theosophischen Schelling sprechen. In der theosophischen Perspektive kehrt sich die Wende, die das Sein auf das Denken zurückführte und damit die Tradition revolutionierte, wieder in die andere Richtung. Das Denken wird erneut eine Eigenschaft, wenn auch die substantielle, des Seins. Hier liegt schon die philosophische Rückkehr in die Vergangenheit. Der dem Idealismus eigene aufklärerische Impetus, jener Impetus, der zur Begeisterung für die Französische Revolution geführt hatte, verschwindet. Und doch war auch Schelling anfangs von der Französischen Revolution begeistert. Auch er tanzte nackt um den Tübinger Freiheitsbaum; er übersetzte sogar als erster die „Erklärung der Menschenrechte" ins Deutsche; nichts weiter als eine „Jugendsünde". Seine Rückkehr in die Vergangenheit verwirft auch das Erbe Kants, um zu einer entschieden mystischen Konzeption der Realität überzugehen. Tatsächlich gehört der zeitgenössische Philosoph, der Schelling am nächsten stand, nicht zur Strömung des Idealismus: Franz Xaver Baader (1765 - 1841). Er bezog sich direkt auf die Mystik, die Kabbala und die Visionen des Jakob Böhme. Wir begegnen erneut der deutschen Mystik, diesmal aber ist sie von einschneidender Bedeutung: es sind nicht mehr nur mystische Motive, die den Idealismus anreichern; sondern es ist die Mystik, die sich in ein idealistisches Gewand hüllt.

Über diese Mutation des frühen philosophischen Schelling in den späten theosophischen Schelling ist viel diskutiert wurden, wobei aber die Elemente des Bruchs sehr übertrieben wurden. Ohne weiteres kann man von einem Unterschied sprechen, aber viel bedeutsamer sind doch sind die Elemente der Kontinuität. Diese zeigt sich merkwürdigerweise auf einer Ebene, die mit der Verwandlung des transzendentalen Systems in reine Mystik scheinbar nichts zu tun hat: in der Erkenntnistheorie. Wie bekannt, liegt der Ausgangspunkt der Philosophie des Idealismus in der Erkenntnistheorie. Das gilt, wie für die Kritik der reinen Vernunft, so auch für die Wissenschaftslehre Fichtes, die von der apriorischen Deduktion der Kategorien ausgeht, aber auch für den häufig faustisch genannten Denkweg von Hegels „Phänomenologie

des Geistes“. Die wesentliche Grundfrage der Erkenntnis betrifft das Instrument und die Methode, durch die wir die Wirklichkeit erkennen können. Zum besseren Verständnis soll kurz die Entwicklung des Idealismus rekapituliert werden. Alle: Kant, Fichte und Hegel, betrachten diese Frage unter dem Gesichtspunkt der Verknüpfung oder Gegenüberstellung der Wirkungsweise der Vernunft und der des Verstandes. Kant sieht im Verstand die Fähigkeit, die phänomenale Realität wirklich zu erkennen; für Fichte, mehr noch für Hegel, nimmt der Verstand gegenüber der Vernunft einen zweitrangigen Charakter an: der Verstand läßt uns das Endliche, das empirisch Erscheinende erkennen; nur die Vernunft führt uns zur Erkenntnis dessen, was wirklich ist. Schelling stellt den Erkenntnisprozeß und die Beziehung zwischen den einzelnen menschlichen Fähigkeiten ganz anders dar. Er interessiert sich nicht sonderlich für die Beziehung zwischen Verstand und Vernunft, weil er sie als vermittelte Beziehung ansieht: ein Hindernis für die wahre Erkenntnis. Für Kant erkennt der Verstand die Wirklichkeit vermittels der apriorischen Formen und Kategorien; für Fichte entfaltet sich die Erkenntnis in der ständigen Vermittlung von ICH und NICHT ICH; Hegel schließlich zeigt uns die Vermittlung als Verkörperung der Totalität – Schelling dagegen verneint nicht so sehr die Funktion des Verstandes und der Vernunft im Erkenntnisprozeß, sondern vielmehr die Gültigkeit und die Unabdingbarkeit ihrer Vermittlung. Die Erkenntnis erfaßt die Realität, den Sinn der Dinge, einzig durch die Überwindung jeder vermittelten Stellung: in der Unmittelbarkeit des einfachen Eindrucks – was für ein Unterschied zur Deduktion der Kategorien, zu den Windungen der Widersprüche und Negationen. Der Mensch ist in der Lage, ohne die Arbeit des Verstandes oder die „Arbeit des Begriffs“ (Hegel) zu erkennen, vermittels eines „Organons“, das fähig ist, die Wahrheit unmittelbar zu erfassen. Dieses Organ ist die „intellektuelle Anschauung“. Zwar ist die intellektuelle Anschauung ein dem deutschen Idealismus gemeinsamer Begriff, aber er wird hier in einen ganz anderen Blickwinkel gestellt. Für Kant gehörte sie in den Bereich der Antinomien der Vernunft. Fichte erkannte in ihrer Unmittelbarkeit den Ausgangspunkt des Selbstschöpfungsprozesses des Wissens, aber noch nicht das Wissen selber, während sie Hegel das Sinnbild der Unfähigkeit war, die Vernunft zu gebrauchen. Aber auch außerhalb des Idealismus ist die

intellektuelle Anschauung eine Vorstellung, die die Welt der Romantik durchzieht. Jedem Bezug auf den Rationalismus abgeneigt, findet der romantische Gedanke sein spezifisches Umfeld nicht in der Vernunft oder im Verstand, nicht in der Philosophie oder in der Wissenschaft, sondern in der Kunst und in der Poesie. Und diesen romantische Gedanken, die Unmittelbarkeit der Erkenntnis des Schönen und damit des Wesens des Seins, finden wir vielleicht nicht so sehr bei Novalis als vielmehr im „lyrischeren" Romantizismus der deutschen Literatur, bei Eichendorff etwa:

Es war, als hätt der Himmel
Die Erde still geküßt,
Daß sie im Blütenschimmer
Von ihm nun träumen müßt.

Dieselbe intellektuelle Anschauung zeigt sich in der Philosophie der Religion, zum Beispiel bei Schleiermacher. Auch für Schleiermacher folgt das Erkennen Gottes nicht aus einer Verstandes- oder Vernunftanstrengung, sondern aus dem unmittelbaren Kontakt zu Gott, dem Sein „unmittelbar zu Gott". Nur wenn es die Grenzen des Verstandes und die strukturellen Barrieren der Vernunft überwindet, ist das Denken in der Lage, das Wesen der Dinge zu erfassen; und nicht nur dazu, sondern auch dazu, Gott zu „schauen" – ein rein innerliches Sehen, mit dem inneren Auge. Doch immer handelt es sich um das Innere, so daß Schelling mit vollem Recht zum Deutschen Idealismus zu rechnen ist.

Aber ein Problem bleibt ungelöst, eben das, das die Studenten der Philosophiegeschichte schon immer gequält hat. Obwohl selbst Teil des deutschen Idealismus, verweist Schelling immer mehr auf die transzendente – und nicht mehr transzendentale – Einheit zwischen dem ICH und dem Göttlichen, eine Einheit, die sich in der Tat der Unmittelbarkeit des Verstandes wie den Vermittlungen der Vernunft entzieht. Doch wirkt auch bei Schelling eine Vermittlung. Die Fähigkeit, das Wesen der Dinge zu sehen, kommt nicht so sehr der Philosophie zu und ist keine Fähigkeit der Wissenschaft, sondern sie wird durch die Kunst vermittelt. Hier setzt auch die auf Engels zurückgehende Interpretation an, die dann von Lukàcs wiederholt wurde, die

einen Bruch zwischen dem frühen und dem späten Schelling sieht; einem Schelling also, der einerseits in der üblichen Reihe der „klassischen deutschen Philosophie" (Engels) steht, andererseits aber von der philosophischen Dimension zur poetischen übergeht. Es handelt sich dabei jedoch um eine nicht haltbare Interpretation. Tatsächlich sah Schelling schon in der ersten Periode die Kunst als Werkzeug der wahren Erkenntnis an. Und gerade der Begriff der „intellektuellen Anschauung" verbindet die zwei Phasen, die im Grunde kontinuierlich sich aneinander knüpfen. In den „Briefen über Dogmatismus und Kritizismus" von 1795 behauptet Schelling: „Es gibt in uns allen eine verborgene und wunderbare Fähigkeit, sich zurückzuziehen von den zeitweiligen Schwankungen unseres innersten Ichs, und entblößt von allem, was aus dem Äußeren stammt, auf unveränderliche Art das Ewige in uns anzuschauen" (Sämtliche Werke I, 242; hier tritt Spinozas „sub specie aeternitatis" wieder zutage). Gewiß wird in der zweiten Phase zur Kunst die Religion hinzugefügt. Liest man jedoch die Fragmente Schellings über die Religion, so kann man ziemlich bald feststellen, daß seine mystische Zusammenführung von Mensch und Gott ein Kunstwerk ist; es handelt sich dabei also nicht um einen theologischen Akt, der als solcher immer noch rational wäre. Auch der Begriff eines personalisierten Gottes vereint sich mit dem Kunstwerk. Wie die Kunst eine offenkundige Manifestation Gottes ist, erweist sich Gott zugleich als höchster Künstler, als absoluter Dichter.

Dies führt Schelling zur philosophischen Tradition zurück, die dem transzendentalen Idealismus vorherging. Haben wir im Idealismus sei es bei Fichte, sei es bei Hegel die Aufhebung des empirischen Subjekts im Absoluten gesehen, stellen wir bei Schelling einen „Schiffbruch" fest, die Übersetzung der Ursünde in philosophische Termini: der Mensch strandet nicht so sehr im Absoluten, sondern fällt sündigend von Gott ab und muß seinen Frieden mit Gott wiederfinden. Es handelt sich nicht allein um eine Rückkehr, die den Idealismus preisgibt, sondern um eine, die die Aufklärung auch in diesem Punkt widerruft und die philosophische Würde des Glaubens zurückerlangt. Von der indifferenten Identität zwischen Subjekt und Objekt ausgehend, findet er den differenzierten, aber absoluten Frieden zwischen dem wieder zum Geschöpf gewordenen Mensch und dem wieder zum Schöpfer gewordenen Gott.

Der Bruch mit der Aufklärung – eine Rückkehr in die Vergangenheit, die bei Schelling selbst nicht politischer, sondern kultureller Natur ist – zeigt sich noch deutlicher unter einem anderen Aspekt, dem der Verknüpfung von Kunst und Erkenntnis. Wenn eine enge Synthese zwischen dem unmittelbaren Schauen der Wahrheit und dem Kunstwerk besteht, und wenn diese Synthese in die religiöse Unmittelbarkeit eingeht, stellt man sich die Frage, wer denn Schelling zufolge fähig ist, diese Operation durchzuführen, wer also das Subjekt der intellektuellen Anschauung wäre. Auch hier unterscheidet sich der zweite nicht vom ersten Schelling. Im Gegensatz zu Kant, zu Fichte oder zu Hegel ist es nicht mehr der Wissenschaftler oder der Philosoph, der die Erkenntnis vorwärts treibt, sondern das Genie. Die Idee des Genies als des einzigen Trägers des Wissens widerspricht zutiefst dem, was man als Errungenschaft der modernen Philosophie definieren kann: die Gemeinsamkeit des Erkennens, die Erkenntnis als Fähigkeit eines jeden – sei es in der Perspektive eines „Naturrechts", sei es in der Perspektive der Aufklärung. Diderot sprach von der Notwendigkeit, „das Volk wissen zu lehren"; Kant und Hegel konzipierten das Wissen als ein allen gemeinsames Wissen. Schelling hingegen beschränkt das Wissen auf die Genialität: allein das Genie ist fähig, intellektuell „anzuschauen". Diese Position, die gewöhnliche Menschen von der Erkenntnis der Wahrheit ausschließt, führt zu etwas, was man erkenntnistheoretisches Elitedenken nennen möchte.

Die Dialektik, ihre geschichtlichen Sprünge und Zusammenstöße scheinen auch den deutschen Idealismus selbst zu treffen. Von Kant ausgehend, sozusagen einem aufklärerischen Rationalisten reinsten Wassers, geht der Idealismus auf Fichte und sein „System der Vernunft" über und erreicht mit Hegel den „Panlogismus", der überdies eine radikale Verachtung jeder Philosophie, die auf Gefühlen statt auf Rationalität beruht, beinhaltet. Aber bei Schelling verkehrt der Idealismus sich in den entschiedensten Irrationalismus. Nicht, daß der idealistische Rationalismus nur abstrakte und kalte Aufklärung gewesen wäre. Hegel, der doch die Vernunft absolut setzt, schließt trotzdem die Leidenschaft nicht aus: „Es gibt nichts Großes in der Geschichte, das ohne Leidenschaft vollbracht worden wäre"; und Fichte, in all seinem rationalistischen Impetus, war in Wirklichkeit von der Leidenschaft der Vernunft besessen. Bei Schelling hingegen fin-

den wir eine Leidenschaftlichkeit ohne Rationalität. Und das ist meines Erachtens einer der Gründe für seine historische Bedeutung und ein Motiv seiner Aktualität.

* * *

Zum Schluß sollte man über die Bedeutung der deutschen Philosophie für die Kultur und Gesellschaft Europas sprechen. Es handelt sich um theoretische Kräfte, die schließlich politische Bewegungen hervorriefen. Bekanntlich gibt es eine Hegelianische Rechte und eine Hegelianische Linke; wir haben eine Strömung, die von Kant bis zu Karl Popper reicht. Aber gleiches gilt auch für Schelling. Seine Philosophie findet heute einigen Widerhall, aber eben nicht nur kulturellen, sondern auch in Form einer besorgniserregenden Ablehnung der Rationalität, die vielen politischen und philosophischen Bewegungen eigen ist. Auch der Existentialismus hat zu diesem Hervorbrechen der Irrationalität beigetragen, obwohl es angebracht wäre, zwischen seinen Spielarten zu unterscheiden: Jaspers denkt nicht wie Heidegger, und Sartre entdeckt in seiner „Kritik der dialektischen Vernunft" den Rationalismus wieder. Es gibt einen weiteren, völlig anderen und wohlbegründeten Gesichtspunkt der Kritik an der Vernunft: die kritische Theorie der „Frankfurter Schule" und ihre Ablehnung der sogenannten instrumentellen Vernunft. Eine Theorie, die das brennende Problem der modernen Wissenschaft trifft: den Gebrauch der Vernunft als Instrument der Erkenntnis wie der Praxis zum Zwecke der Herrschaft, die Forschung und den technischen Fortschritt, die sich nicht dem Problem ihrer Konsequenzen stellen. Jedoch gibt es in der kulturellen Landschaft von heute eine vielschichtige Bewegung, die dazu neigt, die Vernunft als solche auf die bloß instrumentelle Vernunft zu reduzieren, um dem Primat der Irrationalität den Weg zu bereiten: dem Primat der Unmittelbarkeit, dem Gefühl, der manischen Betroffenheit um ihrer selbst willen. Vergessen wir nicht, daß es neben der instrumentellen Vernunft auch eine Instrumentalisierung des Gefühls zum Zwecke der Herrschaft gibt. Auf jeden Fall ist gewiß nicht das Gefühl, sondern die Vernunft jene Kraft, die die Gültigkeit bestimmter

Zwangssysteme gesellschaftlicher Reproduktion in Zweifel ziehen kann. Und eben deswegen wird sie angefeindet.

Ich habe mit Kant begonnen und schließe mit Hegel den Kreis eines deutschen Idealismus, der das Recht der menschlichen Vernunft behauptet. In der Vorrede der „Philosophie des Rechts" von 1820 (Phil. d. R., VII, 11 f.) weist Hegel den Versuch zurück, dem Gefühl das zuzuschreiben, „was die Arbeit von Jahrtausenden der Vernunft und ihres Verstandes ist" und die Erkenntnis „in dem Brei des Herzens, der Freundschaft und Begeisterung' zusammenfließen zu lassen". In dieser Absicht zitiert er (aus dem Gedächtnis und nicht ganz korrekt) die Worte des Mephistopheles aus Goethes „Faust". Mephistopheles ist tatsächlich „eine gute Autorität", die weiß, was das Wissen ist, die die Mittel und Wege kennt, die den Menschen zur Verzweiflung bringen und in die Hölle führen. Einem ratsuchenden Schüler antwortet Mephistopheles:

Verachte nur Verstand und Wissenschaft,
des Menschen allerhöchste Gaben,
so hast dem Teufel dich ergeben
und mußt zugrunde gehen.

Literatur

Immanuel Kant (1724 – 1804)
Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766 (Träume)
Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, 1783 (Prolegomena)
Critik der reinen Vernunft, 1781 (A), 1787 (B) (K.d.r.V.)
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785 (Grundlegung)
Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen. 1797 (Metaphysik)
Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, Berlinische Blätter I, 1797
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793 (Religion)
Zum ewigen Friden, 1795
Der Streit der Facultäten, 1798 (Streit)
Nachgelassene Schriften, Hrsg. Hartenstein, 1838 ff, Bd. VIII

Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814)
Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792
Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution, 1793
Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794 (Wissenschaftslehre)
Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794 (Bestimmung)
Grundriß der Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, 1796 (Grundriß)
Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797 (Erste Einleitung)
Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797 (Zweite Einleitung)
Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798 (Grund)
Appellation an das Publikum, 1799 (Appellation)
Die Bestimmung des Menschen, 1800 (Bestimmung 1800)

Der geschlossene Handelsstaat, 1800
Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, 1801 (Sonnenklarer Bericht)
Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinung, 1801
Darstellung der Wissenschaftslehre, 1801 (Wissenschaftslehre 1801)
Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, 1806
Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche, 1813 (Staatslehre)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)
Differenz des Fichtischen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801
Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, 1802 (Glauben und Wissen)
Phänomenologie des Geistes, 1807 (Phän. D. G.)
Wissenschaft der Logik. Erster Teil, 1812 (Logik)
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1817 (Heidelberger Enzyklopädie)
Philosophie des Rechts, Heidelberg 1817/18
Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 1821
System der Philosophie, 1830
Über die englische Reform-Bill, Allgemeine preußische Staatszeitung, 1831
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 1838 (postum)
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 1833 (postum)
Vorlesungen über die Aesthetik, 1835 (postum)

Friedrich Wilhelm Schelling (1775 – 1854)
Gesammelte Werke in 14 Bänden, 1856 f.

Max Stirner
Der Einzige und sein Eigentum, 1845

Wilhelm Windelband
Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1891

Le régime parlementaire en Allemagne de l'ouest

I.

On le sait, et le journaliste suisse Alemann a eu l'occasion de le dire: „Bonn n'est pas Weimar". La dialectique sociale s'est usée jusqu'à la quasi disparition; on ne la retrouve que dans la réflexion critique de quelques petits groupes ouvriers, étudiants, et intellectuels, mécontents de la social-démocratie, ou dans le sentiment vague mais très répandu parmi les ouvriers d'une sourde dichotomie entre les oligarchies du pouvoir et de la propriété d'une part, et les masses de l'autre. Avec la disparition des partis et des organisations de masse ouvertement antagonistes, on a vu se constituer dans l'Allemagne fédérale actuelle un accord général sur la forme constitutionnelle en vigueur et sur la nécessité de la sauvegarder. C'est cet accord qui différencie la situation actuelle de l'atmosphère de passions et de contestations qu'a connue la République de Weimar; c'est l'une des principales garanties de la stabilité politique.

Certes, les publications et les manifestations de type nazi ne manquent pas, tentant de s'attaquer directement au principe démocratique et de revenir aux méthodes terroristes du passé. Il faut bien reconnaître que la politique actuelle du gouvernement fédéral offre un soutien indirect à ces tentatives. A quoi s'ajoute un certain climat de bien-être matériel et de malaise culturel, qui menace la stabilité acquise et entretient un néo-nazisme latent. Mais il est certain que l'immense majorité de la population allemande, à la suite des groupes dirigeants actuels, s'est adaptée au régime institué en 1949 et est fière de donner un exemple de démocratie parlementaire indiscutablement efficace et vigoureuse à des pays secoués par des crises permanentes.

Si le Bundestag est un peu en dehors de la sphère d'autorité et de popularité dont jouissent, comme toujours en Allemagne, le gouvernement et l'exécutif, son œuvre législative n'est pas contestée.

L'opposition elle même et jusqu'aux groupes rebelles des organisations syndicales s'accordaient pour reconnaître que les lois d'exception proposées étaient certes dangereuses et anticonstitutionnelles, mais qu'elles n'entreraient en vigueur qu'une fois promulguées par le Bundestag, à la majorité requise par la Constitution, et par conséquent avec les voix du SPD.

Un commentateur de radio Rias à Berlin-Ouest, le social-chrétien Dübber, a vu précisément une preuve de la victoire décisive remportée par les „règles du jeu démocratique" en Allemagne, en cette soumission volontaire à des décisions parlementaires formellement légales, même si on les considère anticonstitutionnelles.

Comment s'explique une telle adhésion au régime parlementaire, cette conviction générale et globale que c'est là le seul régime acceptable; comment est-il possible qu'une population apolitique que l'on oriente dans un sens réactionnaire et des groupes dirigeants ouvertement et fortement revanchards et antidémocrates puissent cependant professer une telle foi en la démocratie libérale?

C'est précisément dans cette contradiction apparente, cette étrange symbiose de tendances réactionnaires et de fidélité à la Constitution démocratique que réside le problème. Nous ne comprendrons cette régression la République fédérale que si nous admettons dialectique difficile – que les facteurs d'involution sont intervenus non pas contre, mais par les institutions de la démocratie parlementaire. Il serait irréaliste de voir en ce processus le démantèlement progressif et réussi du système parlementaire et son remplacement par des formes d'organisation politique et d'institutions autoritaires, ou même comme un simple retour à la haute hiérarchie nazie. Ce qui s'est passé, c'est que l'organe de représentation populaire s'est vidé de son pouvoir réel et de sa substance politique, alors que sa situation et sa fonction constitutionnelles (au sens formel) se sont stabilisées. Ce ne furent pas le velléités autoritaires d'Adenauer qui rendirent la situation allemande aussi étouffante et anti-libérale, mais bien le parfait fonctionnement et l'acceptation du mécanisme parlementaire, de son jeu gouvernement-opposition, les apparences de contrôle et cette atmosphère particulière de fausse représentation populaire qui masquait un autre phénomène: le retour des vieilles classe dirigeantes bourgeoises et capitalistes.

Déjà au moment des travaux constitutionnels du Conseil parlementaire en 1948-49 bien avant qu'Adenauer et la droite démocrate-chrétienne aient pu sanctionner ce retour par les institutions et le lois, les superstructures favorables étaient déjà en place. Rien d'étonnant si la loi fondamentale de la République fédérale a été conçue après la réforme monétaire (été 1948), après que le néo-libéral Erhard hait assumé la direction du Conseil économique en zones occidentales et par conséquent après le coup d'envoi de la restauration du capitalisme, déjà donné d'ailleurs pour toute l'Europe par le Plan Marshall.

La nouvelle Constitution allemande fut elle-même, comme en Italie, le résultat d'un compromis social. Elle présente donc certains éléments, orientations, normes, buts qui sont ceux d'une Constitution progressiste. A cette différence près que ces normes restent circonscrites dans le cadre modeste de la démocratie libérale, avec quelques velléités social-démocrates – comme par exemple en son article 20 qui proclame vaguement l'État démocratique et social sans prévoir de mesures effectives pour le réaliser.

Le compromis ne se fit pas cependant entre forces représentant le prolétariat et les aspirations populaires à la démocratie ou au socialisme, et forces conservatrices, comme en Italie où ce compromis fut accentué par la présence de partis politiques inquiets, et hésitant entre le centre et la gauche. Le Grundgesetz naquit d'un conflit parfois sournois entre les anciens partis et les anciennes classes dirigeantes de Weimar, enclins à reconstruire l'Allemagne du passé dans toutes ses structures économiques et sociales[1], les trois puissances d'occupation dont chacune poursuivait ses propres buts économiques et politiques et enfin les hommes politiques de la social-démocratie ressuscitée, encore obsédés par la défaite de 1933. Fort peu soucieux de représenter et d'organiser politiquement les masses ouvrières alors

[1] Les mêmes structures qui devaient conduire au nazisme! Mais à chaque époque ses espérances. L'„expérience nazie" suffirait à empêcher le retour aux système de terreur. C'est „du passé", on a tourné la page, et d'autant plus facilement qu'on réduit à un simple phénomène du psychose individuelle et collective. L'opinion publique allemande, comme la science politique en Allemagne de l'Ouest ignorent les rapports encore entre capitalisme et fascisme, industrie de la Ruhr et Auschwitz. Quelques rares exceptions confirment cette règle brutale.

favorables à des expériences de réformes sociales, les sociaux-démocrates de l'Assemblée parlementaire se préoccupaient avant tout de fabriquer les moyens constitutionnels aptes à préserver le futur État d'éventuels mouvements populaires. Seul Paul, député communiste, défendit à la Constituante les droits et le pouvoir essentiel de l'institution appelée à ra présenter le peuple. Démocrates-chrétiens et sociaux-démocrates étaient d'accord sur la „nécessité historique" de renforcer l'exécutif et de discipliner le Parlement, de façon à éliminer toute présence populaire dans le mécanisme de décision de l'État. On voulait une „démocratie sans démos", comme devait le constater Merkl. Ce qui, avec le temps, est devenu le sens et le but intimes de l'organisation politique en République fédérale.

II.

Dans une société définie, comme celle de l'Allemagne de l'Ouest, par une restauration sociale générale accompagnée d'une reprise capitaliste intense, il ne faut pas oublier que la première est fonctionnellement subordonnée à la seconde; il ne faut pas oublier non plus la fonction précise des institutions parlementaires dans l'ensemble de la restauration sociale.

D'autre part – et c'est là l'expérience historique la plus importante et la plus valable – il ne s'agit pas d'une transformation en véritable contradiction avec le parlementarisme, pas plus qu'on ne peut dire que la bourgeoisie soit en train de trahir ses propres conquêtes politiques en s'adaptant à une situation nouvelle. L'Allemagne compte aussi un certain nombre de cercles de gauche qui tendent – et c'est louable – à assumer et promouvoir la défense des organes d'État bourgeois contre les attaques de la grande bourgeoisie. Il suffit de rappeler l'action remarquablement courageuse des groupes étudiants et intellectuels de l'Humanistische Union s'efforçant de sauver les derniers restes de tolérance, de laïcisme et de liberté d'opinion; ou bien aux ouvrages et aux cours de certains professeurs, comme Habermas à l'Université de Francfort, pour qui il appartient aux organisations ouvrières elles-mêmes de défendre l'„état de droit" que „trahit" justement la bourgeoisie. Et il est vrai que c'est là une tâche juste et adap-

tée à la situation, mais elle peut fausser et neutraliser le mouvement ouvrier si on ne fixe pas ses limites sociales et sa nature stratégique, et si on en fait un but abstraitement libéral.

S'il est vrai que l'entrée des partis démocratiques dans l'État bourgeois a partiellement transformé l'aspect et la fonction de ses institutions, s'il est vrai que la présence politique du prolétariat a pu troubler l'accord unanime de la bourgeoisie, en dotant le parlement non pas d'une fonction mais pour le moins d'une opposition populaire, on ne peut ignorer complètement l'histoire sociale de la représentation et le sens qu'elle prit au cours du développement capitaliste, un sens qui s'est renforcé au cours des dix dernières années, non seulement en Allemagne mais même dans des pays plus libéraux, comme la Grande Bretagne. Il n'est point besoin d'évoquer ici tout le chemin parcouru par le parlementarisme. Il suffit de rappeler que le principe de la représentation a été conçu, voulu et défini comme norme constitutionnelle par la bourgeoisie en vue d'une fonction précise de répression des masses, et dans le but de les éloigner pacifiquement mais efficacement des centres de pouvoir de l'État – ces masses se trouvant agitées par les contradictions inhérentes aux rapports économiques et sociaux du capitalisme même. Si la destruction du mécanisme de l'État libéral (et parlementaire!) est apparue comme la condition sine qua non de l'émancipation prolétarienne, ce n'est tout de même pas par hasard.

La politique du régime de Bonn confirme pleinement cette fonction. S'agissant donc du renforcement des institutions représentatives, nous devons nous demander s'il est possible (et si cela a valeur d'antagonisme face au capitalisme) non pas tant d'empêcher une mutation anti-démocratique du parlement que d'entreprendre de le transformer afin de le modifier pour ainsi dire à l'encontre des intentions de ses pères, de ses adeptes aujourd'hui, afin que d'instrument du pouvoir d'État qu'il était il devienne l'instrument d'une véritable représentation populaire.[2]

---

[2] En ce qui concerne l'Allemagne, le vieux Hintze pouvait déjà constater, non sans satisfaction, que les parlements n'ont rien en commun avec le peuple, mais qu'ils „appartiennent à l'appareil du pouvoir d'État" (gehören zum Apparat der Staatsgewalt). Cf. Otto Hintze, Wesen und Wandlung des modernen Staates, in: Gesammelte Werke, I, S. 478.

N'oublions pas surtout de tenir compte de la diversité de perspective politique, économique et sociale de pays à pays, si nous voulons éviter les pseudo-contradictions. Ce qui est contradictoire en apparence, se révèle bientôt l'expression d'une ambiguïté et d'une ambivalence inhérentes à des institutions d'État et des formes d'organisation apparemment semblables. Il est intéressant de voir à ce propos que les partis politiques sont jugés et appréciés tout autrement par les spécialistes des sciences politiques, conservateurs et réactionnaires, selon la fonction qu'ils occupent et leur utilité dans chaque pays. On trouve ainsi les attaques les plus violentes et pour ainsi dire indiscriminées contre le rôle essentiel des partis dans l'État moderne, contre la „partitocratie" dans des pays où les partis politiques (et plus précisément, une partie d'entre eux, celle qui organise les masses ouvrières et les groupes plus avancés techniques et culturels) représentent la volonté populaire contre le pouvoir constitué. Dans les pays où par contre les partis, et d'abord les partis ouvriers se sont intégrés au système politique et sont devenus des organes freinant les mouvements de masse (se mettant de la sorte à la disposition des oligarchies économiques et sociales), ces savants critiques politiques se trouvent au chômage, et on les traite comme des adversaires de l'ordre établi. En Allemagne, à l'exception de ces partis qui s'intégraient mal au système, la Cour constitutionnelle de Karlsruhe a normalement entériné la caractère constitutionnel et d'„organisme d'État" des partis: à Bonn on accepte et on approuve le rôle des partis.

L'interdiction du Parti communiste fit admettre qu'un parti d'opposition était inévitable et constitutionnel. Naturellement, certains groupes industriels, une fraction de la hiérarchie catholique et les officiers de la Bundeswehr ont toujours de bonnes raisons pour ne pas admettre sans scrupules et sans craintes le noyau que représente le SPD pour une solution de rechange gouvernementale. Mais il s'agit là d'un reliquat irrationnel provenant des traditions du grand capital allemand qui n'a pas de passé libéral, reliquat préservé par certains groupes syndicalistes de la SPD qui tendent, sans succès d'ailleurs à une politique réformiste modérée. Il n'est donc ni mystérieux ni contradictoire que la financement des partis politique par l'État soit, en Allemagne, une revendication de la droite politique, voire économique.[3] Dans une situation comme celle que connaît l'Allemagne fédérale, le finan-

cement par l'État de partis déjà coupés de leur base sociale réduira encore l'accession des masses à l'exercice du pouvoir, ou plutôt, car c'est trop dire, au simple intérêt quotidien pour les problèmes de gouvernement.

III.

Mutatis mutandis, l'appréciation négative s'applique au système parlementaire dans son ensemble, étant donné qu'il est constitué aujourd'hui par les partis eux-mêmes. Comme nous l'avons déjà noté, on ne peut adapter une position critique à l'égard de cette involution et défendre en même temps les institutions parlementaires. Là où le parlement se développe effectivement comme instrument de la classe dirigeante et facteur de régression, ceux qui prennent sa défense sont les mêmes qui veulent faire marche arrière, ceux qui ne recherchent pas la moindre issue démocratique pour le monde technique moderne.

Le parlementarisme et la technocratie sont deux aspects de la même mise en condition par la discipline des masses (pas seulement ouvrières): mise en condition sur le plan juridique et étatique et sur le plan de la planification autoritaire de la production et de la distribution, convenant à un capitalisme modernisé et techniquement au point. L'idéologie capitaliste – qui se manifeste en Allemagne sous forme essentiellement néo-libérale – s'emploie à créer plus ou moins poétiquement les superstructures nécéssaires.[4] Les Hermens, Wildenmann et – nous le regrettons – les Fraenkel, qui se prodiguent pour démon-

---

3 „Nous serions heureux" déclarait le président du BDI, la confédération industrielle allemande, „que l'État finance les partis. Nous pourrions économiser de l'argent et acheter le députés individuellement, comme cela se pratique dans d'autres pays".

4 Il suffit de rappeler les élucubrations velléitaires de Wilhelm Röpke évoquant un retour à la production artisanale, ou la nouvelle formule, moins politique que lyrique, mais carrément fasciste du chancelier Erhard: la „formierte Gesellschaft", c'est-à-dire l'ordonnancement discipliné et corporatif de la société assez bizarre à vrai dire, fondée sur la liberté des échanges commerciaux et sur la propriété, mais sans classes.

trer que la démocratie parlementaire est un instrument indispensable de „paix sociale", ont toutes les chances d'être entendus.

La „sozialer Friede", la paix sociale, est en effet au centre de la reprise du système. En se montrant capable de réconcilier sur le plan idéologique les diverses couches de la société, le Parlement se présente comme l'organe le plus apte à dissimuler la lutte des classes et à l'éliminer de la conscience – ainsi dépolitisée – des masses. Une fois qu'on a éloigné les masses des décisions politiques et du mécanisme parlementaire, la Volksvertretung, (la représentation populaire) à ne eprésenter que la volonté de l'État n'est plus aussi difficile. Mais il ne s'agit pas là d'un processus mystérieux échappant à l'attention éventuellement critique des citoyens: c'est une réduction idéologique, une diminution de démocratie qu'on déclare – et que l'on croit – l'expression la plus évoluée et la plus „moderne" d'un État „libre et de droit". C'est si vrai que, par une prouesse linguistique exceptionnelle, Ernst Fraenkel, l'un des politiciens allemands les plus compétents et „avancés", qualifie de „réactionnaire" toute entreprise tendant à donner à la démocratie son sens de participation et de présence des masses au pouvoir (signification „vulgaire", dit-il). Par démocratie, il ne faut pas entendre la destruction des structures oligarchiques, puisque ce sont elle précisément qui garantissent la stabilité et l'ordre constitué, cet ordre qui (et voilà le sophisme) se confond avec l'ordre constitutionnel, libre, démocratique, social, etc. Et il ne s'agit pas non plus d'une simple interprétation idéologique et académique sans conséquence sur la praxis politique du parlement et son devoir de transmettre au peuple les décisions des diverses oligarchies – des décisions publiques et étatiques s'entend. „Il appartient au Bundestag et au gouvernement tout ensemble" affirmait Fritz Schäfer, un des représentants les plus importants et des plus réactionnaires, du groupe parlementaire social-démocrates „de montrer au peuple la route à suivre et de lui exposer les motifs pour lesquels il faut la suivre".

Il ne reste donc au peuple souverain (d'après la Constitution) que la liberté de dire oui. Pour Hermens – éminence grise de l'alliance entre démocratie chrétienne et social-démocratie (alliance qui ne vise aucune politique de réforme naturellement mais bien au contraire le retour au collège uninominal) – la démocratie est le pouvoir aux mains des élites jouissant du suffrage populaire; c'est tout. Admettons en-

core le „pluralisme“ des suffrages étant donné que deux ou trois partis se partagent les positions gouvernementales et les sièges à la Chambre; étant donné aussi qu'il est toujours possible de procéder comme disait le fascisme avec un rare bonheur d'expression – à la relève de la garde. Mais de même que la relève de la garde fasciste se fit toujours à l'intérieur du petit cercle de la hiérarchie, de même les changements au sein du gouvernement intéressent les cercles fermés d'organisations qui se trouvent toujours au pouvoir, soit directement en tant que gouvernement, soit indirectement, en tant que représentation populaire du gouvernement ou de l'opposition. En termes politiques cela implique action et fonction communes de la majorité gouvernementale et de la minorité d 'opposition.

A Bonn, les groupes dirigeants des trois partis (social-démocrate – démocrate-chrétien – chrétien-social et libéral)[5], l'oligarchie parlementaire au sens restreint et l'oligarchie administrative (la Ministerialbürokratie) se sont affermis en une symbiose que ne connaît plus les conflits sociaux ou les contradictions économiques reproduits sur le plan de l'État, mais qui permet la distribution des rôles et des places. L'„unanimité“ populaire exprimée par les élections ne fait que conférer une légitimité apparente et une mesure quantitative pour la redistribution fonctionnelle des sièges, sans jamais modifier fondamentalement les structures ou les groupes du pouvoir. L'idéologie courante veut que la prospérité ne comporte pas d'alternative politique. Cette „liberté“ du peuple qui peut changer de gouvernement sans rien changer à sa politique, trouva une expression involontairement paradoxale grâce au slogan „secret“ de la dernière campagne électorale: „SPD, die beste CDU die es je gab“ (le SPD, on n'a jamais vu un meilleur CDU). La dialectique gouvernement-opposition une fois disparue, l'exécutif s'en trouve remarquablement renforcé: l'opposition, coincée dans l'appareil du pouvoir, perd son caractère

[5] L'union étroite des trois partis se manifeste bien au-delà des „règles du jeu démocratique“ chaque fois que l'opinion publique manifeste quelque intolérance face aux tabous nationaux. Automatiquement, les porte-paroles officiels du „triple-parti“ attaquent les opposants avec les mêmes arguments: on parle d'intellectuels qui n'ont pas le pieds sur terre et se laissent séduire par les communistes, ou plus simplement: „il s'agit de manifestations organisées par les communistes de la DDR.“

et sa fonction d'organe de contrôle et de „publicité" de l'activité gouvenementale. Pour s'exprimer autrement que Schäfer: l'opposition ne dénonce plus au peuple les erreurs de la majorité, mais s'allie avec cette dernière pour participer au pouvoirs.

Pratiquement, la suppression de la représentation populaire ne correspond pas tant à la suprématie de l'exécutif, de la bureaucratie ministérielle et des groupes de pression du grand capital. Ce qui compte, c'est surtout la capitulation de forces qui devraient s'opposer. Le parti d'opposition se transforme en instrument: ainsi se manifeste la capitulation. Et c'est cette transformation qui confirme la validité du parlementarisme dans la société capitaliste moderne. Les aspirations populaires à une démocratie plus réelle restent sans effets si leur porte-parole au parlement n'est qu'une fiction. Ainsi le parlement réussit effectivement à garantir cette „paix sociale" qui ressemble beaucoup à la paix d'un paysage privé d'hommes – d'un paysage social en sommeil.[6] La brève histoire de la République fédérale est déjà riche en exemples de ce genre: toutes les fois que les masses bougent (contre le réarmement, ou contre l'armement atomique, ou contre les lois d'exception, ou pour les droits des travailleurs en usine), l'opposition social-démocrate s'emploie à „parlementariser" et „calmer" les élans populaires par toute une série de résolutions, protestations, interpellations et débats. Sans oublier la confiance toujours renouvelée, bien qu'absolument imméritée, que témoignent les masses à la social-démocaratie, confiance qui favorise sans aucun doute la pacification. Le régime parlementaire fonctionne comme le système politique convenant au capitalisme.

IV.

L'involution qui a été constatée dans les sociétés techniquement avancées ne prend pas caractère de loi, dans une société moins corrompue

---

[6] La triste expérience des révolutionnaires du siècle dernier est en train de se répéter. Georg Herwegh chantait alors: „Allemagne, tu possèdes tous les biens de ce monde, et Goethe et Schiller, et des centaines de journaux pour prévoir le temps qu'il fera, et des habits pour tous tes enfants, schlafe, was willst du mehr? (dors, que veux-tu de mieux?)."

que ne l'est la société allemande. Là où l'action des partis prolétariens intervient au cours de la reprise autoritaire, l'optimisme qui consiste à croire que ce ne sera pas le système politique bourgeois qui se servira de la représentation prolétarienne, mais cette dernière qui utilisera le parlement, cet optimisme est sujet à caution.

Mais n'oublions pas le mésaventures et l'affaiblissement de toutes les social-démocraties depuis la II Internationale, provoquées par l'engluement dans le régime parlementaire. L'involution elle-même peut être liée aux mécanismes des sociétés capitalistes avancées. C'est pourquoi un renforcement de l'institution parlementaire aujourd'hui, dans une Italie qui s'engage sur la voie de la „société industrielle", peut entrer dans un plan de stabilisation capitaliste. La bonne volonté politique, la passion politique ne suffisent pas à minimiser ou à vaincre les liens puissants qui unissent la formation de monopoles et oligopoles et les oligarchies constituées à l'intérieur des super-structures politiques. Que ces liens, cette interdépendance se répercutent sur les organisations ouvrières mêmes, on le voit en Italie comme en Allemagne, en Belgique comme en France où les dirigeants syndicalistes sont tentés de participer aux instances technocratiques et oligarchiques qui, en lui fournissant des moyens nouveaux, prolongent l'existence du capitalisme.

Entendons-nous. Nous ne revenons pas au vieux problème de la participation ou de la non-participation aux élections, à la vie de l'État, à l'activité parlementaire. Il s'agit précisément du contraire, d'intensifier si possible cette participation, mais sans en mystifier le caractère. Les tentatives visant à transformer, sur le plan idéologique du moins, grâce aux institutions politiques. La société italienne en une société de type capitaliste „moderne", sont déjà à l'œuvre. Les avatars du PSI et de son groupe parlementaire n'ont qu'une différence historique, non fonctionnelle, avec la perversion social-démocrate allemande. En somme, le système de représentation parlementaire comporte un mécanisme interne d'adaptation qui peut amener ses défenseurs à se faire les complices de forces de la réaction. N'oublions pas l'expérience allemande: nous fournirions notre appui à une institution apparemment populaire qui n'est en réalité que l'instrument parfait de l'asservissement et de la manipulation des masses.

„Viva il socialismo proletario!"

Drei Rundfunkvorträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung

Italiens Linke bis 1914

Als nach der bürgerlich-patriotischen Erhebung des Jahres 1848 das italienische Volk seinen Kampf um die nationale Einheit aufnahm, begann zugleich ein umfassender sozialer Prozeß, der hinter der Fassade der allmählichen staatlichen Integration zu einer Desintegration der italienischen Gesellschaft führte. Der sich konstituierende liberale Einheitsstaat ließ die alte Feudalstruktur der Latifundienwirtschaft unberührt und konnte das Anwachsen des Landproletariats ebensowenig verhindern wie die Bildung eines städtischen Lumpenproletariats. Die Industrialisierung im Norden des Landes vollzog sich viel langsamer als in anderen europäischen Ländern, war dafür durch eine schärfere Ausbeutung und patronale Rücksichtslosigkeit charakterisiert. Die soziale Frage erfuhr eine in anderen Ländern unbekannte Überspitzung. Nicht menschenwürdige Lebensbedingungen und eine angemessene Entlohnung für geleistete Arbeit, nicht die Aufhebung der Entfremdung stand im Vordergrund der Forderungen unterdrückter Bevölkerungsgruppen, sondern die Aufhebung der nackten Hungersnot. Die bürgerliche Gesellschaft – voll beschäftigt mit nationalen Problemen – hatte die plebejischen Massen vergessen. Zugleich schuf sie in ihrer eigenen Mitte eine unzufriedene, zur Revolte neigende Jugend, die sich – der Jugend der russischen Narodniki-Bewegung vergleichbar – mehr mit der geknechteten Klasse solidarisch fühlte als mit der eigenen. Es war – wie Bakunin schrieb – eine „begeisterte, energische, entwurzelte Jugend, die keine Berufsperspektiven kennt, keinen Ausweg sieht und ihrer Herkunft zum Trotz moralisch und intellektuell nicht konsequent-bürgerlich denkt. Sie stürzt sich unbedenklich in den Kampf um den revolutionären Sozialismus."

Diese Jugend zeigte sich für die anarchistischen Gedanken des russischen Emigranten Bakunin besonders empfänglich. Ihr wollte sich das italienische Proletariat zunächst allerdings nicht anschließen. Es

hatte noch kein klares politisches Bewußtsein und orientierte sich vorwiegend an den republikanisch-demokratischen, im Grunde mehr moralisch-religiösen als politischen Vorstellungen des Heros der nationalen Einheit, Mazzini. Und gab es eine revolutionäre Gestalt, die die Arbeiter in den Städten und auf dem flachen Land in ihren Bann zog, so hieß sie nicht Bakunin, sondern Garibaldi.

Die Situation änderte sich, als im März 1871 in Paris die Kommune ausgerufen wurde. Der Kampf der Pariser Arbeiter entfesselte bei den unterdrückten Schichten Italiens einen Begeisterungssturm. Er half die erste konkrete Bewußtheit darüber schaffen, daß gesättigtes Bürgertum und machtloses Proletariat Feinde waren. Mazzinis fraglos ernster moralischer Appell reichte nicht mehr aus, den nunmehr ausbrechenden gesellschaftlichen Konflikt zu tragen.

Als dann Mazzini die Kommune offen angriff, war dies für das Proletariat der äußere Anlaß, sich von der bürgerlich demokratischen Bewegung loszusagen und einen eigenen Weg einzuschlagen. Nur in einer Hinsicht wirkte Mazzini weiter. Richtete sich seine Kritik vor allem gegen die marxistische Internationale, die er für die Entstehung der Kommune verantwortlich machte, so trug er ungewollt dazu bei, daß auf dem Umweg über seine Ablehnung des Marxismus und einer organisatorisch festgefügten Arbeiterpartei für das italienische Proletariat der revolutionäre Sozialismus zusammenfiel mit Bakunins Anarchismus.

Eine romantisch-idealistisch gesinnte Jugend und eine rücksichtslos geknechtete plebejische Masse konnten ohnehin mit den komplizierten Gedankengängen von Marx wenig anfangen und sich mit einer Politik nicht befreunden, welche die wissenschaftliche Analyse der jeweiligen Situation verlangte. Hinzu kam noch die Nachwirkung bürgerlicher Theorien, wie sie in Italien von Balbo und Pisacane vertreten wurden, die in der Revolution nicht einen langwierigen Prozeß und eine geordnete Aktion sahen, sondern eine Radikalkur gegen die Misere der bestehenden Gesellschaft. Ausdrücklich verlangten die Anarchisten die Entfesselung der Leidenschaften und die Zerstörung der bürgerlichen Ordnung. Sie drängten auf einen gewaltsamen Aufstand. Die italienische Sektion der ersten Internationale verweigerte auf ihrem Kongreß in Rimini 1872 dem marxistischen Generalrat die Zustimmung. Sie wurde so zum Zentrum des Anarchismus;

ihre führenden Politiker, die hochbegabten Costa, Cafiero und Malatesta bildeten einen Generalrat der Revolution. Die Wirtschaftskrise der Jahre 1873/74 bot den ersten Anlaß zu einer Reihe von Aufstandsversuchen, Handstreichen, Revolten, die sich häufig aus der spontanen Rebellion hungernder Arbeitsloser ergaben. Sie gefährdeten jedoch nie ernsthaft die staatliche Ordnung. Der Anarchismus mußte schmerzlich die Diskrepanz zwischen einer Hungerrebellion und einer politischen Bewegung erfahren. Sein - zuweilen klägliches - Scheitern bereitete den Boden für das Vordringen marxistischer Gedanken vor.

Der Umschwung zugunsten des Marxismus vollzog sich in den Jahren zwischen 1878 und 1892. Schon 1877 war es auf dem Genter Kongreß zur Spaltung der Anarchisten gekommen. Kropotkin, ebenfalls ein russischer Emigrant, der nach Bakunins Tod die Führung des internationalen Anarchismus übernommen hatte, konnte das Werk seines Vorgängers nicht fortsetzen. Andrea Costa trennte sich von den alten Vorstellungen und begann, sich vorsichtig einer neuen Politik anzunähern, die die legale Aktion nicht mehr prinzipiell ablehnte. Eine Mailänder Zeitung, „La Plebe", jahrelang das einzige sozialistische Blatt neben vielen anarchistischen, gewann breitere Leserschichten. 1882 kam es in Mailand zur Bildung einer ersten „Arbeiterpartei", die sich klar von Bakunins Aufstandsmethoden trennte und der idealistisch-revolutionären bürgerlichen Jugend eine Absage erteilte. Mailand, schon damals das wichtigste italienische Industriezentrum, erwies sich als besonders geeignet für die Rezeption marxistischer Gedanken. Dort begann 1891 die Zeitschrift „Critica Sociale" unter der Leitung von Turati ihren Ideenkampf. Im gleichen Jahr gründete Turati den Mailänder Sozialistenbund. Von den ehemaligen führenden Anarchisten hielt sich nur Malatesta der neuen Bewegung fern und agitierte in seinem politischen Stammland, der Romagna, weiter. Die anderen fügten sich den objektiven Forderungen der Situation und bereiteten ihren Übertritt in das neue Lager, ihre Zustimmung zur neuen Form des revolutionären Sozialismus vor.

Als es aber 1892 in Genua zur Bildung der „Italienischen Arbeiterpartei" kam, die alle bisherigen Strömungen vereinigen sollte, wußte man noch nicht genau, wie die Massen reagieren würden. Die nächste Antwort von unten war keineswegs begeisterte Zustimmung, son-

dern wiederum eine Reihe von unorganisierten Aufständen, die das Verbot der Partei und politische Verfolgungen nach sich zogen. Allen Schwierigkeiten zum trotz konnte sich diese Bewegung dennoch durchsetzen. 1895 trat in Parma erneut ein Gründungskongreß zusammen, auf dem die Arbeiterpartei ihren endgültigen Namen erhielt: Partito Socialista Italiano.

Rein marxistisch ausgerichtet war die neue Partei freilich ebensowenig wie die auf dem Gothaer Parteitag entstandene deutsche Sozialdemokratie. Es machte allerdings einen beachtlichen Unterschied aus, daß die deutsche Partei aus der Vereinigung von Marxisten und Lasalleanern entstanden war, die italienische hingegen aus dem erzwungenen Übergang von Bakunin-Anhängern ins marxistische Lager. Es zeigte sich, daß die autoritäts- und organisationsfeindliche Tendenz der ursprünglich anarchischen Massen nicht kanalisiert werden konnte. So kam es – trotz des Bekenntnisses zur Zweiten Internationale und trotz der Absage an den Anarchismus – in Italien nicht zur Bildung einer sozialdemokratischen Partei des deutschen Typus, den die italienischen Arbeiter als autoritär empfanden.

Die Beziehungen der italienischen Arbeiterbewegung zur deutschen Sozialdemokratie waren ohnehin eigentümlicher Art. Fraglos wirkte sich das Zusammentreffen italienischer Arbeiter und deutscher sozialdemokratischer Emigranten in der Schweiz zur Zeit der Sozialistengesetze günstig aus auf die Abkehr der Italiener von Bakunins Methode des unvermittelten Aufstands und ihre Hinwendung zur marxistischen Strategie der organisierten Revolution. Die Vertreter der deutschen Sozialdemokratie hatten es auch leicht, ihren neuen Freunden die Überlegenheit des disziplinierten Vorgehens zu beweisen. Die großen Erfolge der SPD schienen eindeutig zugunsten der autoritären Organisationsform zu sprechen, für die Friedrich Engels schon 1874 in einem Beitrag für den „Almanach der italienischen Sozialisten“ eingetreten war

Dennoch lag der Annäherung an die SPD ein Mißverständnis zugrunde. Sah sich die SPD durch die Sozialistengesetze genötigt, das Prinzip des absoluten Legalismus fallen zu lassen, so hielten die Italiener die Änderung der sozialdemokratischen Taktik für eine Bejahung radikaler Methoden. Den alten Anarchisten ging der vorläufige Charakter der sozialdemokratischen Illegalität nicht auf; sie verwech-

selten den polizeilichen Zwang zur Untergrundarbeit mit einer politischen Entscheidung.

Derart entstand die eigentliche sozialistische Bewegung des italienischen Proletariats aus einem revolutionären Marxismus, der sich auf einer mittleren Linie hielt zwischen anarchistischer Mobilisierung und sozialdemokratischer Disziplinierung der Massen. Wollte die neue Partei mit dem libertären Geist ihrer Mitglieder fertig werden, so mußte sie sowohl organisatorische als programmatische Reformforderungen abweisen. Dadurch wurde auch das Verhältnis zwischen Führung und Masse entschieden beeinflußt. Die Partei wirkte nicht als Avantgarde, die das Proletariat mit sich reißt, noch sozialdemokratisch als Apparat, der es weise leitet. Sie war häufig nur die nachträgliche politische Organisierung spontaner Aktionen – mehr getrieben denn führend. Galt sie in Deutschland als die große Schule, die die Arbeiter fähig machen sollte, Führungsfunktionen in Staat und Gesellschaft zu übernehmen, so fand das italienische Proletariat seine eigene Schule auf den Straßen und Plätzen des Landes. Aus den Streiks, aus den Straßenschlachten gegen Armee und Polizei, gegen die staatliche Repression entstand die Reflexion im Bewußtsein, die von der Partei nur bestätigt werden konnte. Es war eine Reflexion, die in einem Volk von Analphabeten das politische Bewußtsein so hoch trieb, daß Ferri behaupten konnte, ein analphabetischer Mantuaner Bauer besäße mehr politischen Verstand als der deutsche Durchschnittsprofessor. Die Spontaneität durchschlug die Parteisicherungen nicht nur in Sizilien bei den Gruben- und Latifundienarbeitern oder bei den mittelitalienischen Bauern. Revolutionäre Impulse brachen auch im nördlichen Industriegebiet immer wieder aus. Wahrend in der Partei Turati mühsam die Genossen auf die sogenannte deutsche Linie des legalen Klassenkampfes zu bringen versuchte, stand die Mailänder Arbeiterschaft, die den Kern der Partei bildete, im Mai 1898 ohne Zutun der Führung auf. 50 Jahre nach den legendären vier Tagen von Mailand, die den Aufstand des nationalen Bürgertums gegen das Habsburgische Joch gesehen hatten, erlebte die norditalienische Stadt die vier Tage der Revolte für die Emanzipation des Proletariats. Die schlecht bewaffneten Arbeiter konnten die Polizeistellen und die staatlichen Ämter besetzen, das Bürgertum einschüchtern. Gegen die Kanonen der italienischen Armee konnten sie nichts aus-

richten. Die Reaktion folgte auf dem Fuße. Sie brachte auch diesmal Verfolgungen, Verbote, Unterdrückung mit sich. Die italienische sozialistische Partei schien unter den Schlägen zusammenzubrechen: im Grunde war sie aber mehr ein Opfer der Aktivität des Proletariats. Als 1900 der König der Reaktion und der Erschießungskommandos, der seltsamerweise in die Annalen der patriotischen Geschichtsschreibung als „Der Gute" eingegangene Umberto I., einem anarchistischem Attentat zum Opfer fiel, hatte die Verfolgungspolitik schon ausgespielt. In einer nunmehr beruhigten Atmosphäre nahm die Partei ihre Arbeit wieder auf. Sie war inzwischen auch eine anerkannte parlamentarische Größe geworden.

Die Aufstände der neunziger Jahre schienen die Sozialisten, aber auch die Anarchisten vieles gelehrt zu haben.

Es mußte doch klar geworden sein, daß die aus dem bloßen Protest geborene Revolte nur zu blutigen Niederlagen führte, daß der Kollektivismus ein fernes Ziel war, eher in einem langen Prozeß erreichbar als durch Barrikadenkampf. Zu diesem Prozeß gehörte die politische Bildung und Ausbildung des Proletariats, aber auch die Verteidigung der demokratischen Freiheiten und eine kluge Bündnispolitik mit den fortschrittlichen Kräften des Bürgertums. Turatis Mahnung, daß die Fortsetzung des alten Wegs zu einem vollständigen Bankrott des Sozialismus führen würde, fand zunächst Gehör. 1901 glaubte er feststellen zu können, daß es in der italienischen sozialistischen Partei keine nennenswerten Auseinandersetzungen mehr gäbe über Fragen der Taktik und der Methode. Er sprach von verkleideten und modernisierten, aber machtlosen Resten des anarchoiden Geistes. 1902 gewann die gemäßigte Richtung unter seiner Führung die Mehrheit des Parteikongresses für sich.

Die Ruhe aber trog. Hatte sich auch der alte Konflikt zwischen Libertären und Autoritären gemildert, so lieferte der Revisionismusstreit der deutschen Sozialdemokratie neuen Stoff und neue Gründe, die Parteieinheit zu sprengen Nun hieß die Alternative: Reform oder Revolution. Die radikale Linke formierte sich schnell um den früheren Anarchisten Merlino und um den revolutionären Sozialisten Ferri. Sie bezogen beide eine Stellung, die mehrfach an Rosa Luxemburg erinnert. Merlino warnte Turati vor der Gefahr, durch eine Überbetonung des legalen Wegs die revolutionären Gefühle der Massen ein-

zuschläfern. Nicht, daß die Anhänger Turatis den Revolutionsplan hatten fallen lassen. Sie versuchten jedoch, sozialen Umwälzungen einen anderen Sinn zu geben: „Der revolutionäre Geist ist die Kraft, die nicht darauf aus ist, Gesetze zu brechen, sondern Gesetze zu verändern." So Turati. Merlino aber erwiderte: „Der revolutionäre Geist ist vielmehr die Bereitschaft, die Linie zwischen Legalität und ihrem Gegenteil zu überschreiten." Wie die Masse der Mitglieder dachte, zeigte sich 1904 bei der Urabstimmung über die von den beiden Richtungen vorgelegten Resolutionen: die revolutionäre Resolution erhielt die Mehrheit, Ferri löste Turati in der Führung ab.

Der Sieg der Linken ging allerdings nicht nur auf die starke Wirkung Ferris zurück, eines geborenen Agitators, der von Sektion zu Sektion gereist war und an die ungebrochenen Revoltegefühle appelliert hatte. Seine originär marxistische Agitation traf sich vielmehr günstig mit einer neuen politischen Strömung, die von Frankreich kam: dem Syndikalismus. Arturo Labriola und Enrico Leone propagierten in Italien Sorels Idee von der Urgewalt des Generalstreiks. Das vom Anarchismus schon vorgeformte Proletariat griff diese neue Idee sofort auf. Der Anarcho-Syndikalismus – von jetzt an eine im Untergrund wirkende Kraft – begann seine Thesen sogleich in die Praxis umzusetzen. Während in der französischen und deutschen Arbeiterpartei die Debatten über Sinn und Zweck des Generalstreiks entbrannten, brach 1904, am Vorabend der ersten russischen Revolution, wiederum ohne organisierte Proklamation, in Italien der „absolute" Generalstreik aus. Absolut wurde er genannt, weil die Streikenden in ihm den Anfang des letzten Gefechts des Proletariats gegen die Bourgeoisie sahen.

Abermals behielt die Armee die Oberhand, aber erst das Scheitern einer zweiten Streikbewegung im Jahre 1908 führte zur Niederlage des linken Flügels. Auf dem Florentiner Kongreß konnte Turati wieder die Führung der Partei übernehmen. Die Syndikalisten, aus der Partei ausgeschlossen, organisierten sich als selbständige Bewegung und leiteten so eine lange Reihe von Spaltungen ein. Nach dem Kongreß von 1908 hatte sich um Bissolati und Bonomi, den späteren Ministerpräsidenten, eine Gruppe gebildet, die entschiedener als Turati den reformistischen Weg erstrebte. Sie rekrutierte sich weitgehend aus Kreisen des laizistischen Bürgertums. Ihre, durch die eigene Interes-

senlage bedingte Tendenz zur sozialen Befriedung und zur rechtlichen Lösung des Konflikts zwischen Kapital und Arbeit rief den Widerstand der proletarischen Basis hervor. Es kam aber noch etwas hinzu: Die bürgerlichen Sozialisten brachten in die Partei eine völlig neue, dem Proletariat fremde nationale Orientierung. Als 1911 diese Gruppe sich offen für den Eroberungskrieg in Libyen aussprach, war ihr Ausschluß aus der Partei nicht mehr zu vermeiden. Die Ausgeschlossenen gründeten sogleich eine reformistisch-sozialistische Partei, die den Internationalismus fallen ließ und bedingungslos den parlamentarisch-liberalen Nationalstaat akzeptierte.

Erst jetzt, kurz vor dem ersten Weltkrieg, gewann die italienische sozialistische Partei eine einheitliche Linie, die sich auch mit den Zielen der Zweiten Internationale vereinbaren ließ. Doch wurde diese Zusammenarbeit erst zum Zeitpunkt des Verfalls der Internationale wirksam. Beim Ausbruch des ersten Weltkrieges stellten sich die italienischen Sozialisten abermals in Gegensatz zu den anderen großen sozialdemokratischen Parteien Europas: sie erklärten dem Krieg den Krieg. Nur eine kleine Splittergruppe, zu der bald Mussolini stieß, und die Reformsozialisten von Bissolati sprachen sich für den Kriegseintritt Italiens aus. Die revolutionären Syndikalisten hatten sich in dieser Frage gespalten, neigten wohl aber zu der Ansicht, daß man den Krieg als Chance zur Zerstörung der bürgerlichen Gesellschaft ausnützen sollte. Die große Masse des Proletariats – diesmal mit der Parteiführung einig – ging auf die Straße und versuchte, die Internationale und den Frieden zu retten.

So eindrucksvoll indessen solche Kundgebungen auch waren, sie wurden im Sommer 1914 von einem anderen Ereignis überschattet, von einem letzten energischen Aufflammen revolutionär-anarchistischer Aktionen. In der „settimana rossa", der „roten Woche", erhob sich in dem mittleren Streifen Italiens südlich der Po-Ebene, dem klassischen Landstrich der Revolten, das Landproletariat und die rebellierende Jugend zu einem letzten Versuch, die bürgerliche Gesellschaft zu negieren, den verhaßten Staat zu sprengen. Was in der „roten Woche" ausbrach, hatte nichts mehr zu tun mit einem Protest gegen die Kriegspolitik der Regierung. Es waren elementare Gewalten, die ungeordnet und unbefohlen alles niederwälzten, was ihnen als reaktionär, kapitalistisch, patronal und klerikal erschien. An die

Spitze der Aktion stellten sich Malatesta, der alte populäre Anarchistenführer, und der junge Pietro Nenni, später Vizepräsident der italienischen Regierung, damals Feuerkopf der jungen republikanischen Revolutionäre. Diesem Sturm politischer und menschlicher Leidenschaften blieb die Sozialistische Partei zwar fern. Die durch ihn ausgelösten Energien sollten aber während der Kriegszeit in sie einströmen. Die „rote Woche" bildete so den Abschluß einer Epoche des italienischen Sozialismus – aber zugleich den Anfang einer Bewegung, die die Masse des italienischen Proletariats an die Seite Lenins bringen und in die revolutionären Aktionen der Nachkriegszeit hineinführen sollte.

Von Zimmerwald bis Livorno

Mit Italiens Eintritt in den Krieg am 24. Mai 1915 begann die Passionszeit des italienischen Sozialismus: eine Zeit kühner Hoffnungen und gefährlicher Irrtümer, eines opfervollen Kampfes, der den Sieg in greifbare Nahe zu rücken schien und am Ende doch nur Niederlage und jahrelange Knechtung brachte.

Das Land ging zerrissen in den Weltkonflikt. Während in den Staaten Mittel- und Westeuropas echte und künstlich erzeugte Vaterlandsgefühle die innenpolitischen Gegensätze überdeckten und zu einem Burgfrieden, zur „heiligen Union" des Volkes führten, verschärfte sich in Italien die gesellschaftliche Desintegration. Für weite Teile des wohlhabenden Bürgertums sollten der Krieg Triest und Trient erlösen, damit die italienische Einigung vollenden und zugleich den Anschluß Italiens an die imperialistische Expansion bringen. Den Massen der italienischen Bevölkerung erschien er als ein Völkermord und als Eroberungsfeldzug. In der „Erlösung" von Trient und Triest sah das Proletariat kein Ziel, für das sich zu sterben lohne. Es betrachtete vielmehr sich selbst als die große Irredenta der italienischen Gesellschaft. Die Sozialistische Partei Italiens blieb ihm treu und kapitulierte nicht vor nationalen Parolen. Vom ersten Tag des Krieges an forderte sie von der Regierung den Frieden und von den feindlich sich gegenüberstehenden Arbeiterparteien Europas die Wiederaufrichtung

der sozialistischen Internationalen Sie gehörte mit der schweizerischen Sozialdemokratie zu den Initiatoren der Zimmerwalder Konferenz und unternahm während des Krieges mehrfach den Versuch, französische und belgische Sozialisten mit den deutschen und österreichischen zu versöhnen.

In Zimmerwald fand 1915 auch die erste Begegnung mit Lenin und den Bolschewiki statt. Die italienische Delegation, die in erster Linie pazifistische Ziele verfolgte und die Frage der proletarischen Revolution als nicht aktuell ansah, trug fraglos viel zur anfänglichen Isolierung Lenins bei. Auch die spätere Kienthaler Konferenz im April 1916 fand die italienischen Sozialisten auf der Seite derjenigen, die dem Völkermord ein Ende setzen und aus ihm keinen Bürgerkrieg machen wollten. Lenins Plan, die sozialdemokratischen Parteien zu spalten und eine neue Internationale zu gründen, stieß auf die schroffe Ablehnung gerade des italienischen Delegationsführers Serrati.

Aber schon damals zeichnete sich ein unheilvoller Widerspruch ab: Den Arbeitern in den norditalienischen Munitionsfabriken, den schwer arbeitenden Frauen auf den Feldern der Emilia und Romagna, die die „rote Woche" nicht vergessen hatten, genügte die pazifistische Haltung der eigenen Partei nicht. In Turin bildeten sich um Gramsci und Togliatti und um die späteren Sozialdemokraten Pastore und Romita die ersten Gruppen, deren Tendenz zur Umwandlung des Krieges in eine Revolution zusammentraf mit der zunehmenden Radikalisierung der Arbeiter im eigenen Lande und international mit den Forderungen der Zimmerwalder Linken.

Im Februar 1917 kam es auf dem Kongreß in Rom zum ersten Zusammenstoß. Die Parteiführung entwickelte ein typisch sozialdemokratisches Programm der Reformen und die Perspektive eines gewaltlosen, republikanisch-demokratischen Weges zur sozialistischen Gesellschaft. Die oppositionelle Richtung legte eine Resolution vor, die schon die Grundsätze der späteren kommunistischen Partei enthielt und die Sprache Lenins sprach. Die Parteiführung blieb zwar mit der knappen Mehrheit von 3000 Stimmen erfolgreich und bemühte sich nach Kräften – dabei unterstützt von der Gewerkschaftsführung – das Programm populär zu machen.

Beide: Partei und Gewerkschaft ließen sich von der Überlegung leiten, daß der Weltkonflikt automatisch gesellschaftliche Verände-

rungen auslösen würde, und daß die herrschende Klasse, durch die Dauer des Krieges müde geworden, sich zu weitgehenden Konzessionen bereit finden würde. Die nicht organisierten Massen aber folgten den radikalen Parolen der Parteiminderheit und warteten auf ein Signal zur Erhebung.

Wie zur Zeit der Pariser Kommune kam auch diesmal der zündende Funke von außen. Der russische Februar hatte das italienische Proletariat in Erregung versetzt und es in der Verfolgung des revolutionären Weges bestärkt; das März-Manifest des Petersburger Sowjets fand mehr Gehör als das römische Programm und die Mahnung der eigenen Partei, Geduld zu üben und das Ende des Krieges abzuwarten. Im Juli wurden die Vertreter der russischen Rätebewegung, Smirnow und Goldenberg, in Turin von 50.000 Arbeitern mit Jubel empfangen. Zum ersten Mal erklang auf italienischen Plätzen in Sprechchören der Name Lenins. Und unter dem Ruf „Viva Lenin!" ergriff die Turiner Arbeiterschaft am 23. August 1917 die Initiative zum bewaffneten Aufstand. Für einige Tage schien in Norditalien die Oktoberrevolution vorweggenommen zu sein. Ein Fehler jedoch ließ die Aktion scheitern. Zu spät dachten die Arbeiter daran, mit den um die Stadt stationierten süditalienischen Einheiten Verbindung aufzunehmen. Auf ein von der Regierung ausgestreutes Gerücht hin, demzufolge die Deutschen in Turin eine Revolte angezettelt haben sollten, eroberten die Truppen die Stadt wie eine feindliche Festung. 500 Arbeiter wurden getötet, über 2.000 verwundet.

Die Niederwerfung des Aufstandes entschied auch den innerparteilichen Richtungskampf. Wie oft schon in der Geschichte der italienischen sozialistischen Partei führte der Mißerfolg gegen die etablierte Herrschaft zu einem großen Erfolg des radikalen linken Flügels. Auf dem römischen Kongreß im September 1918, kurz vor Beendigung des Krieges, verwarf die neue Mehrheit das Reformprogramm des Vorjahres und setzte sich zum Ziel, die sozialistische Republik und die Diktatur des Proletariats zu errichten. In einem 1919 in Bologna angenommenen Programm wurde die russische Oktoberrevolution als das herrlichste Ereignis in der Geschichte der Freiheit gefeiert. Der Beitritt zur Kommunistischen Internationale wurde beschlossen. Als italienische Sektion der Kommunistischen Internationale ging der Partito Socialista Italiano im November 1919 in die ersten Nachkriegs-

wahlen. Die Wahlergebnisse bewiesen, wie stark die revolutionär gesinnte Anhängerschaft der Partei war. Sie gewann 32% der abgegebenen Stimmen und bildete mit 156 von 508 Mandaten die stärkste Fraktion im italienischen Parlament. Noch erfolgreicher ging sie aus den gleichzeitigen Kommunalwahlen hervor: sie eroberte über 2.800 Dörfer und Städte. Die großen Zentren der Bewegung: Mailand, Bologna und Turin erhielten eine sozialistische Verwaltung.

Aber gerade der Wahlerfolg und die sich daraus ergebende günstige Position im Rahmen der staatlichen Legalität schufen erneut eine Krisensituation. Gegenüber dem Programm der Eroberung der Staatsmacht erschien die, wenn auch starke Vertretung der Ideale und der Interessen der Arbeiterklasse in einer bürgerlichen Deputiertenkammer wie ein Linsengericht. Ein Teil der Partei sah in der Erringung von Parlaments- und Verwaltungssitzen nicht den Ausgangspunkt einer möglichen legalen Umwandlung der Gesellschaft, meinte vielmehr, feste Stützpunkte für die kommende Revolution gewonnen zu haben. Eine Verschärfung trat dadurch ein, daß die Kommunistische Internationale die italienische Partei zum Handeln drängte.

So sehr sich Serrati auch bemühte, Lenin von der Unsicherheit der italienischen Lage zu überzeugen: die russischen Kommunisten hielten Italien für revolutionsreif. Für die weitere Entwicklung, für das Überstürzen der Ereignisse war entscheidend, daß auch die Wählermassen, die der sozialistischen Partei ihre Stimme gegeben hatten, sich gegen die Parlamentarisierungstendenzen wandten. Sie nahmen das neue Programm ernst und gingen im Laufe des Jahres 1920 mehrfach dazu über, außerhalb des legalen Rahmens die Arbeitermacht auszubreiten und zu festigen. In den Provinzen Ferrara und Bologna begannen die „Roten Bünde", die Organisationen des Landproletariats, sich öffentliche Ämter anzueignen und staatliche Funktionen zu übernehmen. Parallel dazu verlief in den norditalienischen Industriezentren die Bildung von Fabrikräten. Auch hier ergriffen die Arbeiter die Initiative außerhalb der offiziellen gewerkschaftlichen Organisation, häufig gegen den Widerstand der gewerkschaftlichen Führung. Sie sprengten den Rahmen eines von der Gewerkschaftsbewegung angestrebten Verhandlungskompromisses, der die Basis eines weiteren Vordringens bilden sollte, und tendierten offen auf die sofortige Übernahme der Führung in der Produktion, auf die Arbeiterselbstverwal-

tung in den Betrieben. Um diese norditalienischen Fabrikräte entstanden die ersten konsequent kommunistischen Gruppierungen. Sie wollten zunächst die Partei keineswegs spalten. Nur verlangten sie von ihr, daß sie sich auf die außerparlamentarische Tätigkeit konzentriere. Vor allem wollten sie den Prozeß der technologischen und gesellschaftspolitischen Ausbildung der Arbeiter beschleunigen, den die sozialistischen Führer bis dahin vernachlässigt hatten.

Aus der Praxis der Fabrikrätebewegung geboren, erhielt der italienische Kommunismus eine eigene Prägung, die ihn bis auf den heutigen Tag charakterisiert. Denn den „Consigli di fabbrica" lag nicht nur die sowjetische Erfahrung zugrunde. Ebenso sehr waren sie bestimmt durch die Tradition anarcho-syndikalistischer Spontaneität. In ihnen konkretisierten sich in neuer, organisatorisch brauchbarer Form die alten libertären Tendenzen der italienischen Arbeiterbewegung. Gramsci und die Gruppe um die Turiner Zeitschrift „Ordine Nuovo", aus der später der Führungskern der KPI entstehen sollte, begriffen besser als die sozialistische Führung, aber auch besser als der ferne Lenin, daß das Verhältnis von Partei und Proletariat, von Führung und Masse sich in Italien anders entwickelte als in Mitteleuropa oder in Rußland. Gewiß hielt Gramsci am Leninschen Prinzip fest, daß die Revolution diszipliniert vor sich gehen und sich des Staates bemächtigen müsse. Gewiß erkannte er, daß das anarchistische Erbe übernommen, aber zugleich überwunden werden sollte. Doch stand für Gramsci fest, daß eine *proletarische* Revolution nicht durch die Avantgarde einer Partei gemacht, sondern nur von freigesetzten und freiheitlichen Massen getragen werden konnte. Die Eroberung der Staatsmacht sollte nicht am Anfang der sozialistischen Umwälzung stehen, sondern am Ende eines umfangreichen Prozesses, in dem das Proletariat gesellschaftliche und wirtschaftliche Macht, politische Bewußtheit und technisches Wissen errungen hatte. Gramsci sprach der Partei einen rein instrumentalen Wert zu: die Aufgabe, auf der staatspolitischen Ebene – allerdings durch einen gewaltsamen Akt – den Kampf zu führen, den die Räte in den Betrieben und die „Roten Bünde" in den Kommunen ausfochten.

Das Jahr 1920 zeigte freilich, daß die alte sozialistische Partei einer solchen Aufgabe nicht gewachsen war. Serratis Bekenntnis zur Kommunistischen Internationale, seine ständig wiederholten Revolutions-

parolen standen im Widerspruch zu seiner politischen Praxis. Eine durch die Erinnerung an die Blutbäder der Vergangenheit gelähmte, durch die Parlamentarisierung aktionsunfähig und unsicher gewordene Führung verkündete den Massen den bevorstehenden Ausbruch der Revolution.

Derart mußte die enge Verbindung zwischen Partei und Proletariat zerbrechen, die vor dem Krieg mühsam hergestellt worden war. Als im März 1920 die Arbeiter der Fiat-Werke in Turin in den politischen Streik traten und zu einem Nationalkongreß der Fabrikräte aufriefen, weigerte sich die Parteizeitung „Avanti", den Appell der Turiner zu veröffentlichen. Die Kommunisten sahen jetzt eine Spaltung als notwendig an, als unumgänglich für den Erfolg revolutionärer Bestrebungen. Zum Gebot wurde sie nach dem zweiten Moskauer Kongreß der Kommunistischen Internationale. Lenin forderte energisch von den italienischen Genossen die lückenlose Annahme der 21 von der Internationale beschlossenen Bedingungen, die unter anderem den Ausschluß aller reformistischen Gruppen und die Umbenennung der Sozialistischen Parteien in Kommunistische vorsahen.

Auf einem für Januar 1921 berufenen außerordentlichen Kongreß sollte die Entscheidung über die Zukunft der italienischen Partei gefällt werden. Die Vorbereitungen für den Kongreß verliefen hektisch, zum Teil chaotisch. Fünf verschiedene Fraktionen hatten sich gebildet, die mit stark divergierenden Resolutionen um die Stimmen der Parteimitglieder warben. Selbst die Kommunisten waren gespalten: Gramscis Gruppe forderte die Beteiligung am politischen Leben des Staates und zugleich den weiteren Ausbau der Fabrikrätebewegung. Eine Gruppe um Bordiga sprach sich für den sofortigen Staatsstreich aus.

Während die Parteikämpfe im Gange waren, während innerhalb der Führungsstäbe sich Fraktionen bildeten; miteinander verbunden, gegeneinander verschworen – und während in all dieser Konfusion die Gewerkschaftsführung ohne Verbindung mit der Partei sich um vertragliche Verbesserungen der Lage der Arbeiter bemühte, setzte das Proletariat – im Grunde am doktrinären Streit desinteressiert – sich über die Pläne, Maßnahmen, Thesen und Ermahnungen der Partei und der Gewerkschaften hinweg und ging selbständig zur Aktion über. Im Anschluß an einen lokalen, relativ unbedeutenden Streik in der lom-

bardischen Metallindustrie, dem die Unternehmer erwartungsgemäß mit einer Aussperrung begegneten, besetzten am 30. August die Arbeiter die Werksgebäude der Alfa-Romeo in Mailand und bildeten sofort einen Produktionsrat. Tags darauf hatte sich die Fabrikbesetzung auf 280 Betriebe ausgedehnt und griff schnell über auf das ganze Land. In einem wahren Begeisterungssturm nahmen die Belegschaften von sich aus die Produktion wieder auf und errichteten frei gewählte Verwaltungsorgane. Gleichzeitig traten die Landarbeiter der Emilia und Romagna zum Kampf um die Landbefreiung an. Wer im September 1920 durch Norditalien reiste, konnte überall auf den Dächern der Werkstätten und der Fabriken und auf den Bauernhöfen die rote Fahne des Proletariats wehen sehen. Die lange erwartete, von der Partei versprochene soziale Umwälzung schien im Gange zu sein.

Was aber ausblieb, war die politische Parallelaktion. Die Partei zögerte in einem Augenblick, in dem nur ein entschlossener Vorstoß gegen die politische Macht aus der Fabrikbesetzung eine Revolution hätte machen können. Der italienische Staat machte sich dieses Zögern zunutze. Der Ministerpräsident Giolitti schlug eine Taktik ein, mit der die revoltierenden Arbeiter nicht gerechnet hatten. Er ordnete keine Repressionen an, die wohl das Signal zum politischen Aufstand hatten geben können, sondern ließ dem gesellschaftlichen Konflikt freien Lauf. Zugleich zeigte sich das italienische Patronat überraschenderweise kompromißbereit, indem es das Mitspracherecht der Belegschaften in den Betrieben zu akzeptieren schien. Partei- und Gewerkschaftsführung merkten das Doppelspiel nicht: in der Verhandlungsatmosphäre, in der sich der Glaube breit machte, das in den Fabriken geschlagene Bürgertum würde sich mit einer friedlichen Umwälzung der Gesellschaft abfinden, begann die gewaltsame Konterrevolution. Die Polizei übte Abstinenz, die (ohnehin unzuverlässig gewordene) Armee hatte Ausgangssperre und strikten Befehl, nicht einzugreifen. Die faschistischen Squadre d'azione, reichlich mit Geld, Waffen und Transportmitteln versehen, von den Unternehmern des Nordens, von den Latifundienbesitzern Mittelitaliens und von der kirchlichen Hierarchie unterstützt, traten auf den Plan und leiteten den Terror ein. Vor den Morden aus dem Hinterhalt, vor den nächtlichen Angriffen auf Arbeiterwohnungen, vor den sogenannten Strafexpeditionen gegen die roten Dörfer und gegen die Partei- und Gewerk-

schaftshäuser war das Proletariat ohnmächtig. Der Kongreß von Livorno stand im Zeichen der Niederlage und Auflösung. Die Kommunisten erzwangen die erwünschte Spaltung der Partei und schufen ein neues Organisationszentrum, als die revolutionäre Chance unwiderruflich dahin war. So sahen sie sich in die Ausweglosigkeit des Widerspruchs getrieben, den sie selbst heraufbeschworen hatten: um einer letzten Rettung der Arbeiterbewegung willen die Spaltung rückgängig zu machen, die die Bedingung des revolutionären Sieges hätte sein sollen.

Doch es war schon zu spät. Die Sozialisten, aus der Kommunistischen Internationale nunmehr ausgeschlossen und demoralisiert, konnten ihre organisatorische und politische Krise nicht mehr überwinden. Ein letzter Protest gegen den Faschismus, der Generalstreik vom l. August 1922, zeigte, daß die Arbeiterschaft immer noch kämpfen wollte, daß ihre Organisationen aber kraftlos geworden waren. Ebenso kraftlos war der italienische Staat. Die Regierung überließ es – diesmal nicht aus Überlegung, sondern aus Schwäche – den faschistischen Banden, den Streik niederzuschlagen. Und als im Oktober 1922 Mussolini sich anschickte, auf Rom zu marschieren, kam es weder zum Widerstand der Regierung noch zu der vom ganzen Proletariat herbeigesehnten Aktionseinheit der Linken. Vielmehr wurde – eine Ironie der Geschichte – eine dritte sozialistische Partei unter der Führung von Matteotti gegründet. Seit Mussolinis Machtantritt im Oktober 1922 bis zu seinem Staatsstreich 1925 fehlte es nicht an verzweifelten Versuchen, die drei Parteien zu verbünden. Sie scheiterten an der kommunistischen Illusion, daraus einen revolutionären Neubeginn machen zu können und an der sozialistischen Illusion, die Faschisten ließen sich mit legalen Mitteln schlagen. Eine Einigung mit bürgerlichen Kräften war noch aussichtsloser. Es gab nach 1922 in Italien genug bürgerliche Gruppen, denen die gerufenen faschistischen Geister zu mächtig wurden. Sie wären bereit gewesen, mit der Linken gemeinsam Legalität und Parlamentarismus wiederherzustellen – nicht aber auf das zu verzichten, was Mussolini ihnen geschenkt hatte: die Sicherheit, daß die politische Kraft der Arbeiterschaft gebrochen war.

Am 10. Juni 1924 ermordeten die Faschisten Matteotti, ein Jahr später wurden die beiden sozialistischen und die kommunistische

Partei verboten, ihre Führer eingekerkert oder zur Emigration gezwungen. Der Faschismus begann sein doppeltes Werk, ein mächtiges Italien zu schaffen und die Massen des italienischen Volkes zu helotisieren. Mussolinis Appelle an nationale Gefühle reichten jedoch nicht aus, die libertären Impulse zurückzudrängen und eine befriedete, politisch willenlose Gesellschaft zu schaffen. Das italienische Proletariat blieb im Hintergrund und wartete auf den Tag der „riscossa", der Vergeltung und Befreiung. 1917 hatte die Nachricht der russischen Revolution in Turin den ersten offenen Aufstand gegen den Krieg ausgelöst. Jahrzehnte später, im Frühjahr 1943, als das Ausmaß des sowjetischen Sieges bei Stalingrad bekannt wurde, waren es wiederum die Turiner Arbeiter, die als erste in den Streik traten. Der aktive Kampf gegen den Faschismus hatte begonnen.

Die Schweiz als Treffpunkt europäischer Revolutionäre

Freie politische Zustände, tolerante Regenten und ein gastfreundliches Bürgertum – oder ein souveränes –: das war im vorigen Jahrhundert das Ziel der Sehnsucht der Demokraten und der Sozialisten Europas. In einer Periode der Konspirationen und der Revolutionen, der Versuche, Ordnung und fortschrittlich strukturierte Staaten zu verwirklichen, suchten die Kämpfer nach einem Land, in dem sie sicher vor dem Zugriff der Polizei und ungestört ihre Tätigkeit entfalten konnten.

Es waren vor allem zwei Gruppen und zwei Typen von Revolutionären aus zwei Ländern, in denen der Durchbruch der bürgerlichen Demokratie nicht gelungen war: aus Deutschland und Rußland, die den Weg des Exils gehen mußten, um vom Ausland aus in das politische Geschehen ihrer Heimatländer eingreifen zu können: die Anarchisten und die Marxisten. Beide wirkten für das Programm der Internationalität der Arbeiterbewegung. Beide wollten den Sozialismus – sie wollten ihn freilich auf verschiedenem Wege erreichen.

Der Umstand, daß russische und deutsche Emigranten, die um die anarchistische oder um die marxistische Variante des Sozialismus rangen, sich in der Schweiz trafen, daß sie in der Schweiz ihre ersten

organisatorischen Schritte unternahmen, machte aus dem abgeschiedenen Land in den Alpen die Bühne, auf der manchmal bitter ernst, manchmal theatralisch – wesentliche Entscheidungen über die theoretische und praktische Zukunft der europäischen Arbeiterbewegung getroffen wurden. Zugleich verlieh er der Sozialdemokratie der Schweiz von Anfang an einen internationalen und revolutionären Charakter, der in einem gewissen Gegensatz zur Natur des Landes und zur Friedfertigkeit seiner Bewohner zu stehen schien.

Freilich waren es nicht nur Revolutionäre, die sich dort trafen und dort wirkten. Vielmehr zeigte das Viervölkerland ein doppeltes Gesicht, das sehr genau der teils liebenswürdigen, teils hart politischen Vermittlerrolle der Schweiz entsprach. Eine ganze Reihe von Faktoren bestimmte die geschichtliche Ausprägung der helvetia mediatrix. Wohl an erster Stelle stand die geographische Lage. London und Paris waren fraglos als politische Stützpunkte bedeutsamer und gewichtiger. Sie boten aber nicht die Vorteile eines Gebietes, das unmittelbar an Deutschland angrenzte und das durch die weite östliche Ausdehnung des nachbarlichen Österreichs einen indirekten Zugang auch zum zaristischen Rußland hatte. Zur günstigen geographischen Lage kam auch die liberale Tradition und die Gastlichkeit, die schon damals dem Prinzip des politischen Asyls eine eigene Prägung gab, die sich auch später bestätigte, und die stärker war als die Repressionstätigkeit der Polizei, die sich wie im übrigen Europa auch in der Schweiz bemerkbar machte.

So kam es zu einer sehr widersprüchlichen Situation: das Land des klassischen beschaulichen Stillstands wurde zugleich zum Zentrum gesteigerter, hektischer Umsturzbewegungen; das Land der liberalen Tagungen und der romantisch konservativen, gepflegten Kulturtradition wurde zur Stätte turbulenter sozialistischer Kongresse, die zudem noch in der dubiosen Atmosphäre des halben Geheimnisses zusammenkamen. Noch handfester war zuweilen die Gleichzeitigkeit der Ausstrahlung politisch entgegengesetzter Tendenzen. In den gleichen Jahren, in denen Johann Jakob Bachofen von Basel aus seinen antidemokratischen Einfluß auf Deutschlands gebildete Schichten auszuüben begann, organisierte Julius Motteler in Zürich die „Rote Feldpost“, die die Ideale, die Hoffnungen und die Kampfparolen der verbotenen Sozialdemokratie in das deutsche Proletariat hineintrugen.

Und als 1903 der vierundzwanzigjährige Trotzki in die Schweiz kam, um, schon erfüllt von der Theorie der permanenten Revolution und der geschichtlichen Mission proletarischer Massen, an den Vorbereitungen zum entscheidenden Zweiten Parteitag der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Rußlands teilzunehmen, wußte er wohl nicht, daß aus dem gleichen Land einige Jahre zuvor Jakob Burckhardts Warnung vor der permanenten Revolution und vor der Gefährdung der Geschichte durch demokratisch gesinnte Massen gekommen war. Dabei waren sich Konservative und Reaktionäre, Regierungen und Fürstenhäuser über diese doppelte Rolle der Schweiz durchaus im klaren und überdies gut informiert. So beschloß 1878 Oskar Wolff, offiziell Italien-Korrespondent der Berliner Zeitung „Die Post", in Wirklichkeit Agent des preußischen Ministeriums für Handel, Industrie und öffentliche Arbeiten, seinen Bericht über die Lage der italienischen Arbeiter mit dem Hinweis, man dürfe bei der Beurteilung politischer Rebellionen und Unbotmäßigkeiten der Arbeiter die Nähe der Schweiz nie unterschätzen, die er „das große Asyl der Internationalen Konspiration" nannte.

Der Hinweis traf zu. Die erste, konspirative Arbeit, die sich auf Deutschland bezog, hatte gleich nach der Gründung der Ersten Internationale 1864 Johann Philipp Becker in Genf aufgenommen. Bekker, Freischarenkommandant in der Badischen Verfassungskampagne von 1848, war dazu besonders geeignet. Revolutionär aus Instinkt, kümmerte er sich wenig um die theoretische Richtung über die gestritten wurde. Er fühlte sich als Anhänger von Marx und Bakunin, von Lassalle und Garibaldi in einem und. interessierte sich im Grunde nur für die Aktion. 1865 gründete er die Zeitung „Der Vorbote", die in der Schweiz, in Deutschland und Österreich Verbreitung fand, 1866 einen Verein mit dem konspirativen Namen „Sektionsgruppe Sprache", der bald zu dem von der Schweiz aus tätigen organisatorischen Kern der deutschen Gruppen der Internationale wurde. Beckers Tätigkeit stellte nur ein Vorspiel dar und bildete einen, allerdings wertvollen Anfang. Konkreter rückte die Schweiz in den Mittelpunkt politischer Stürme, als 1867 Bakunin – von Neapel kommend – in Genf eintraf und dort sogleich den doppelten Kampf begann: gegen die bürgerliche Gesellschaft und gegen die marxistische Richtung der antibürgerlichen Bewegung. Der russische Anarchistenführer, der

nach der 48er Revolution bis zu seiner Flucht aus Sibirien 1861 sein Leben in deutschen, österreichischen und russischen Kerkern verbracht hatte und schon zweimal zum Tode verurteilt worden war, genoß einen sagenhaften Ruhm. Mit seinem Pathos, seiner Eloquenz und wohl auch mit seiner physischen Gestalt zog er – vor allem in der romanischen Schweiz – ganze Gruppen von Sozialisten in seinen Bann. Mit der „Internationalen Allianz der Sozialistischen Demokratie" schuf er sich in Genf ein Instrument, mit dem er die Arbeiterbewegung für sich, die Welt für die Arbeiterbewegung erobern wollte. Auf dem Baseler Kongreß der Ersten Internationale 1869 trat er siegesgewiß gegen Marx auf, nicht nur durch anarchistische Delegationen aus Frankreich und Italien unterstützt, sondern auch gestützt auf seine im Lande mobilisierte Anhängerschaft. Marx konnte aus dem fernen London nur mühsam diese Einbruchstelle des Anarchismus eindämmen und die Einheit der Internationale in fast allen anderen europäischen Ländern retten. In der Schweiz selbst ging die Auseinandersetzung weiter, die romanische Schweiz blieb noch lange das Zentrum der bakuninschen Agitation und der Ausgangspunkt vieler Aktionen und Revolten der Anarchisten in den südeuropäischen Ländern. Noch 1890 fand in Capolago am Luganer See ihr letzter großer Kongreß statt.

Die erste Internationale machte nicht nur durch ihre internen Kämpfe in der Schweiz von sich reden und aus der Schweiz eine weltpolitische Bühne. Dort konnte sie auch mehrfach bei Arbeitskämpfen ihre effektive Macht behaupten. Sie verfügte zwar über keine Waffen und keine Gelder und war organisatorisch überaus schwach. Die intensive Tätigkeit ihrer Vertreter aber und der nach außen dringende Lärm ihres Streites hielten das Land derart in Spannung, daß sie den braven eidgenössischen Bürgern, Fabrikanten und Honoratioren als ein ungeheurer, allgegenwärtiger und gefährlicher Feind erschien. Als im Frühling 1868 in Genf die Bauarbeiter in einen Streik traten, meinte die erregte Stadt nun den entscheidenden Kampf zwischen den Kräften der Subversion und den Kräften der Ordnung und der gesicherten Kultur erleben zu müssen. Das Bürgertum bereitete sich auf die Verteidigung seiner geheiligten Positionen vor. Doch die bloße, nicht einmal bestätigte Nachricht, daß der Londoner Generalrat der Internationale beschlossen hatte, die Streikenden finanziell zu

unterstützen, reichte aus, um die Unternehmer zu Verhandlungen und zu einer Kompromißlösung zu veranlassen. Ein Jahr darauf wiederholte sich der Erfolg in Basel, als 800 Seidenfärber und Bandweber ausgesperrt werden sollten, weil sie sich der Internationale angeschlossen hatten. Dadurch erhöhte sich nicht nur die Mitgliedschaft schweizer Arbeiter in den proletarischen Gruppen und Sektionen. Für die deutschen und russischen Sozialisten noch wichtiger war, daß sich auch das organisatorische Netz erweiterte, das den einzelnen Emigranten aufnahm, ihn schnell versorgte und ihm bei der Erfüllung seiner politischen Aufgabe half.

Dies sollte seine Früchte tragen, als 1878, zwei Jahre nach der Auflösung der Ersten Internationale, die deutsche Sozialdemokratie durch das Sozialistengesetz zur Illegalität und ein großer Teil ihrer Führungskräfte zum Exil gezwungen wurde. Die deutschen Sozialdemokraten betrachteten ihre politische Betätigung im Ausland gewiß nicht als bloße Überwinterung, sondern entschieden als Vorbereitung kommender revolutionärer Entwicklungen. Zunächst freilich bot sich als möglicher Ort der Exiltätigkeit London an, die Stadt, in der die „Alten" – Marx und Engels – lebten. Doch Marx selbst erkannte die besonderen Vorteile, die sich aus einer Verlegung des politischen Zentrums der SPD in die Schweiz ergaben, sofern nicht nur Schutz vor Verfolgung gesucht wurde, sondern zugleich eine geographische und organisatorische Basis für eine Agitation, die unmittelbar nach Deutschland einwirken sollte. Er drängte, das Zentralorgan der SPD in Zürich publizieren zu lassen. Zürich wurde so zur wichtigsten Stätte des sozialdemokratischen Exils, Julius Mottelers Zürcher Wohnung, Olymp genannt, erhielt den Charakter eines geheimen Hauptquartiers. Als im Oktober 1879 die Zeitung „Der Sozialdemokrat" zum ersten Mal in der Schweiz erschien, konnte die Unterwanderungsarbeit nach Deutschland sofort aufgenommen werden. Von Mottelers „Roter Feldpost" sollten später die russischen Revolutionäre in der Vorbereitung und Verwirklichung ihrer Exilagitation viel lernen.

Auch international hatte die schweizerische Emigration deutscher Sozialisten Konsequenzen. Zunächst wurde die Isolation gebrochen, in der sich die deutsche Partei befand. Eine wichtige Rolle spielte dabei Karl Höchberg, ein aufrechter schweizer Philanthrop, Herausgeber sozialistischer Publikationen und der Zeitschrift „Die Zukunft".

Sein Haus stand Revolutionären und Konspiranten aller Länder offen. Er vermittelte auch die ersten konkreten Kontakte zwischen den deutschen Sozialdemokraten und den Vertretern italienischer sozialistischer Gruppen. Zwei junge Sozialdemokraten, die damals noch nicht rivalisierenden Kautsky und Bernstein, halfen ihm bei der Redaktionsarbeit und begannen mit eigenen, kritisch gehaltenen Artikeln über europäische Fragen Format zu gewinnen und sich internationale Autorität zu verschaffen. In einer solchen Atmosphäre mußte der Gedanke sich Bahn brechen, die Internationale Arbeiterassoziation wieder zu gründen. Gewiß drängten die Franzosen und die Engländer bei sich zu Hause mehr als alle anderen, die alten Verbindungen wieder aufzunehmen und neue modernere Formen der Zusammenarbeit zu finden. In der Schweiz aber fand die Zweite Internationale eine konkrete Gestalt schon Jahre vor der organisatorischen Gründung auf dem Pariser Kongreß von 1889. Nicht nur die politische, sondern auch die berufliche Emigration, die Anwesenheit stärker Gruppen von Saisonarbeitern aus Italien, Handwerksburschen aus Deutschland, Schuhmachern aus Frankreich begünstigte den Prozeß des Zusammenwachsens. Man kann ruhig sagen, daß das Prinzip der Internationalität der proletarischen Revolution schon deshalb auf schweizerischen Boden. sich von selbst verstand, weil dort die Internationalisierung der Arbeiterschaft sich schon weitgehend vollzogen hatte. In den achtziger Jahren betrug der Anteil fremder Arbeiter an der werktätigen Bevölkerung 26,1% in Schaffhausen, 28% in Zürich, 34,2% in Basel und 37,6% in Genf.

Eine erste Gelegenheit, diese Internationalität zu demonstrieren, boten die Trauerfeierlichkeiten beim Tode Giuseppe Garibaldis im Juni 1882. Der populäre Held war nach seinem eindeutigen Bekenntnis zur Ersten Internationale, in der er „Die Sonne der Zukunft" sah, zu einem Symbol der Arbeiterklasse in ganz Europa geworden.

Am 10. Juni 1883 hielt Eduard Bernstein in Zürich vor einer gemeinsamen Versammlung deutscher und schweizerischer Arbeiter eine Gedenkrede. Am 2. Juli sprach er bei einer Massendemonstration in Genf zusammen mit dem Schweizer Grüssel, dem Spanier Ardigo, dem Italiener Nabruzzi, der Polin Warneska und dem Russen Turekitz.

Darin lag schon etwas mehr als nur die feierliche Vorankündigung der Zweiten Internationale. Russen, Spanier, Polen und Italiener be-

gannen in ihrem Asyl in der Schweiz sich politisch an den Organisatoren solcher gemeinsamen Kundgebungen zu orientieren. Mehr noch als Marxens „Kommunistisches Manifest", mehr als die Tatsache, daß die Gründer des wissenschaftlichen Sozialismus aus Deutschland kamen, trug die im Exil gegebene Möglichkeit des Kontaktes mit den Sozialisten anderer Länder dazu bei, daß – eine unvorhergesehene, ungewollte Nebenwirkung von Bismarcks Versuch, den Sozialismus polizeilich auszurotten – die deutsche Sozialdemokratie die führende Rolle in der europäischen Arbeiterbewegung übernahm. Der sozialdemokratische Wahlerfolg von 1890 und das Ende der Verfolgungen im Reich, das heißt: Der Sieg über die Unterdrückungspolitik des kaiserlichen Deutschlands, bedeutete also nicht den Beginn des sozialdemokratischen Primats, sonder nur die Bestätigung einer revolutionären Führung, die der SPD in der Schweiz zugewachsen war.

Mit der Gründung der Zweiten Internationale und dem politischen Durchbruch der Sozialdemokratie in Deutschland hörte die Schweiz auf, ein Konspirations- und Emigrationszentrum des europäischen Westens zu sein. Nach wie vor blieb sie ein Land sozialistischer Kongresse, von denen der letzte, der 1912 in Basel stattfand, zugleich das letzte Aufflammen der Solidarität des europäischen Proletariats gegen den sich abzeichnenden ersten Weltkrieg sein sollte. Nur noch eine Gruppe von ausländischen Politikern lebte und wirkte weiterhin in der Schweiz, pendelte ständig von der Heimat nach London und Genf, von Brüssel nach Zürich und bereitete in harten Diskussionen die Revolution vor in einer Zeit, in der die westliche Arbeiterbewegung sich immer mehr dem reformistischen Weg zuwandte. Die russischen Sozialdemokraten blieben noch lange politisch verfolgt und polizeilich kontrolliert und mußten immer noch zwischen Emigration und Verbannung wählen. Um Plechanow in Genf, um Axelrod in Zürich sammelten sich die Kräfte, die eine neue Epoche der Weltgeschichte einleiten sollten. 1903 tauchten in Genf auch sozialrevolutionäre Gruppen auf, die dort ihre für Rußland bestimmten Zeitung druckten und zugleich den Bruderkampf mit den Sozialdemokraten aufnahmen. Und im April 1903 kam schließlich auch Lenin in die Schweiz. Er bezog in einem Arbeiterviertel Zürichs ein kleines Haus, das sich bald zum Mittelpunkt einer ausgedehnten Tätigkeit entwickelte. Lenin hatte sich schwer entschließen können, die ihm mehr liegende Londoner

Atmosphäre mit der friedlicheren Zürichs zu vertauschen. Politische Gründe, vor allem das Vorhandensein konspirativer Kommunikationskanäle von der Schweiz zum Zarenreich, zerstreuten seine privaten Bedenken. Bald zeigte sich, wie wichtig der geographische Wechsel gewesen war. Die Delegierten zum zweiten Kongreß der russischen Sozialdemokraten, der nach Brüssel und London einberufen worden war, machten, zunächst von Rußland, kommend in Genf und Zürich Station. Dort fanden die Vorbesprechungen statt und fielen die Vorentscheidungen zur Spaltung der russischen Partei in Bolschewiki und Menschewiki.

Noch einmal, während des ersten Weltkrieges, kamen auf schweizerischem Boden in Zimmerwald und Kienthal europäische Sozialisten zusammen. Diese Konferenzen aber gehörten schon einer anderen Geschichtsepoche an. Ein Jahr nach dem Treffen im kleinen Dorf Kienthal im Berner Oberland fuhr Lenin in dem berühmten plombierten Zug von Zürich über Deutschland nach Petrograd.

Wahrheit und Geschichte bei Gianbattista Vico

Der Philosoph und seine Entdeckung

Einer der ersten, der in Deutschland von ihm schrieb, war Goethe. Als er 1787 nach Neapel kam, lernte er am 5. März des Jahres einen „trefflichen Mann" kennen, den Ritter Filangieri. Mit ihm unterhielt er sich über Philosophie und soziale Probleme, über Montesquieu und Beccaria. „Gar bald machte er mich mit einem alten Schriftsteller bekannt, an dessen unergründliche Tiefe sich diese neuern italienischen Gesetzfreunde höchlich erquicken und erbauen, er heißt Giovanni Battista Vico; sie ziehen ihn dem Montesquieu vor. Bei einem flüchtigen Überblick des Buches, das sie mir als Heiligtum mitteilten, wollte mir scheinen, hier seien sibyllinische Vorausahnungen des Guten und Rechten, das einst kommen soll oder sollte, gegründet auf ernste Betrachtungen des Überlieferten und des Lebens. Es ist gar schön, wenn ein Volk solch einen Ältervater besitzt; den Deutschen wird einst Hamann ein ähnlicher Kodex werden."

Genauer war schon Karl Marx, als er sich auf Vico bezog und ihn als Zeugen herbeirief mit der Aussage, der Mensch mache seine eigene Geschichte, die Geschichte sei die eigentlich menschliche Wirklichkeit. Goethes souveräne Ignoranz indessen traf das Richtige und ging genau daneben. Vico (Neapel, 1668 - 1744) war weder ein Ältervater der italienischen Philosophie, noch weniger mit Hamann zu vergleichen. Alles andere als ein Hamannscher Mystiker, war er vielmehr ein schlichter Professor der Rhetorik in Neapel und allerdings ein unergründlicher Forscher der Geschichte. Unergründlich und auch zuweilen etwas konfus, so daß man bei ihm vor dem lauten Wald seiner Einfälle die einzelnen Bäume kaum erkennen kann. Genial zweifellos, keineswegs aber ein „Magus des Südens". Seine Konfusion hing fraglos mit seinen Lebensumständen zusammen. In seiner Autobiographie schildert er die Schwierigkeiten, die er bei der Arbeit hat-

te: in neapolitanischen Verhältnissen lebend, wohnte er mit seiner sehr tapferen Frau und umgeben von zwölf Kindern in zwei Zimmern. In dieser Atmosphäre schrieb er seine Hauptwerke. 1709 entstand „De nostri temporis studiorum ratione", ein Manifest der humanistischen Bildung gegen die damals vorherrschende mathematisch-naturwissenschaftliche Erziehung. Ein Jahr darauf entstand „De antiquissima italorum sapientia" (in der Ferrari-Gesamtausgabe Band 2, hier zitiert als De sapientia); ein Werk, in dem er die Grundlage seiner Erkenntnistheorie (die, wie wir gleich sehen werden, gar keine war) schuf: „veri criterium est idipsum fecisse" - das Kriterium der Wahrheit ist, das man es selbst hervorgebracht hat; darin liegt der Kern seiner Auffassung von der conversio veri et facti, der Verwandlung der Wahrheit in eine Tatsache. Warum Vico diese seine Theorie in einer Schrift ausführlich darlegt, deren Thesen er selbst - wie er später zugab erfunden hat, ist gar nicht so rätselhaft. Die sogenannte uralte Weisheit der Italiker bestand wesentlich in der Säkularisierung eines Prinzips, das nur für Gott galt und das Vico auf die menschliche Tätigkeit bezog. Für das Neapel des 18. Jahrhunderts eine Ungeheuerlichkeit.

1720/21 entstanden zwei Werke, in denen Vico sich mit den Problem des Naturrechts auseinandersetzte, in der Absicht, das Naturrecht aus der stoisch-traditionellen Abstraktheit herauszuziehen und in die Geschichtlichkeit einzubauen: „De universis juris uno principio et fine uno" (zitiert als De uno) und „De constantia jurisprudentiae" (zitiert als De constantia). Von da an beginnt er seine Philosophie der Geschichte zu entwickeln. 1725, in der ersten Fassung seiner „Scienza nuova": „Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni, per li quali si ritrovano i principi di un altro sistema del diritto naturale delle genti" (sogenannte Scienza Nuova Prima [zitiert als SN.P. Band IV], zu deutsch: „Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die allgemeine Natur der Nationen, durch die man die Prinzipien eines anderen Systems des Naturrechts der Völker findet"). Nach der Autobiographie von 1728 verfaßte er endlich sein letztes Werk, 1744 erschienen unter dem Titel: „Cinque libri de' principi di scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni" (Scienza Nuova Seconda [zitiert als SN.S. Band V], zu deutsch: „Fünf Bücher über die Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die allgemeine Natur der Nationen").

Nicht ohne Stolz bezeichnet Vico sein Werk als eine *neue* Wissenschaft. Er hatte in der Tat in einer, von René Descartes beherrschten philosophischen Epoche, etwas „entdeckt", das völlig außerhalb des cartesianischen Denkens stand: die einzelnen Epochen der Geschichte, ihre Entwicklung, ihre Besonderheit und ihre Rückführbarkeit auf ein gemeinsames Prinzip.

Zunächst aber muß die eigentümliche Stellung geklärt werden, die Vico in der Geschichte der Philosophie einnimmt. Heute ist zwar selbstverständlich, in der philosophischen Arbeit das geschichtliche Moment nicht außer acht zu lassen. „Geschichtlichkeit" meldet als ontologische Kategorie ihre Ansprüche an. Damals, zu Vicos Zeiten am Anfang des 18. Jahrhunderts, war für die Philosophie in Europa die Geschichte noch nicht auf den Plan getreten. Vicos Zuwendung zu ihr erweckt also den Anschein – eine Ausnahme inmitten einer ganz anders orientierten Zeit –, als ob er damit aus dem normalen Lauf der kulturellen Entwicklung herausfiele. Die Kontinuität des Denkens scheint bei Vico in der Tat unterbrochen zu sein, obwohl es nicht weiter verwunderlich ist, daß bei Vico Ansatzpunkte ihre Weiterentwicklung finden sollten, die außerhalb des großen Spielfeldes der naturwissenschaftlichen Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts liegen. Vieles, das Vico dachte, war schon gedacht und ausgeführt, vieles schon in Frage gestellt worden. Vieles endlich entnahm er auch aus dem Gedankenkreis, zu dem er sich in bewußtem Gegensatz stellte. Motive aus der Antike, aus der Scholastik und aus der neueren Philosophie verbanden sich bei ihm mit seinem „geschichtlichen Denken" – auf eine Weise freilich, die eine eindeutige, durchsichtige Gestaltung vermissen läßt. Letzten Endes setzte er sich mit Problemen auseinander, die gerade aus der Situation seiner Zeit entsprangen und war also keineswegs zeitfremd – wie man vielfach annimmt – und an ferne, längst vergangene und überholte Zeitalter verloren. Gewiß kommt die viel erwähnte Zeitfremdheit und Zeitferne Vicos sozusagen von einem Überraschungsmoment her, das von seiner schroffen Gegnerschaft zu allem damals modernen Denken und von seiner leidenschaftlichen Hingabe an die Forschung des Altertums bestimmt wird. Es mag sogar sein, daß seine wissenschaftliche Einsamkeit und die Tatsache, daß seinem Werk der Widerhall zunächst versagt blieb, zu der Vorstellung seiner Isolation geführt haben.

Gewiß ist das Denken in Europa am Anfang des 18. Jahrhunderts weitgehend rationalistisch-mathematisch. Die Neubelebung der Wissenschaften seit der Renaissance schlug einen Weg ein, der zwar schon durch Telesius' Naturforschung „juxta propria principia" vorbereitet war, aber sich immer mehr vom Humanistischen und seiner organischen Denkweise loslöste und sich schnell mechanisierte. Mehr als von den Forderungen des Telesius und von Brunos genialen Intuitionen wurde der Fortlauf der Philosophie von den Entdeckungen der Naturwissenschaften und von dem Wiederaufblühen des Atomismus geprägt. Zu *dieser* Linie, die wohl mit Gassendis epikureischer Naturforschung ansetzt und in der cartesianischen Physik ihren deutlichen Höhepunkt erreicht, gehört Vico zweifellos nicht. Hinter diesen naturwissenschaftlichen Hauptströmungen läuft aber eine andere Linie, die zumal in Italien zu einer selbständigen Tradition angewachsen war, aber auch in Frankreich und in Deutschland sich teilweise behaupten konnte. Trotz Mathematik und Mechanik und der Ablehnung zum trotz, die die Geschichte durch Descartes erfuhr, blieb bei vielen Denkern das historische Interesse wach. Bossuet (1627 - 1706) ist nicht nur ein Historiker. Sein berühmter „Diskurs über die Universalgeschichte" von 1681 ist schon eine durchgeführte, katholisch-orthodox gehaltene Geschichtsphilosophie, die Vico übrigens barsch kritisiert. Leibniz selbst mißt der Geschichte großen Wert bei. Die Vertreter des Naturrechts endlich, zumal Grotius, verfahren keineswegs „geometrisch", sondern in der Hauptsache geschichtlich vergleichend, wenn sie die natürlichen Prinzipien des Rechtes aufsuchen. Solche Ansätze zum Ausgleich von ratio und geschichtlicher Faktizität findet man auch in den Versuchen von Hobbes und Locke, die Vertragstheorie durch geschichtsphilosophische Konstruktionen zu stützen. Allerdings wird bei diesen Denkern das Geschichtliche an den Rand gedrängt, ist bloße Methode oder bloße erudite Belegung und Bereicherung. Philosophen, die im Wesentlichen geschichtlich verfahren, zum Beispiel Bossuet, sind eine Randerscheinung.

Anders aber in Italien. Das kulturelle Leben Italiens, vor allem Neapels im 17. und 18. Jahrhundert, war von Motiven beherrscht, die mit dem mathematisch orientierten Denken der französischen und englischen Philosophie sehr wenig Gemeinsames aufweisen. Nicht, das Italien das damals moderne Denken fremd geblieben wäre. Im

Gegenteil: dieses Denken hatte gerade in Italien seinen Anlauf genommen. Und wenn Spinoza die Affekte untersuchen wollte, als wären sie „Dreiecke oder Zirkel", so dachte schon vor ihm Galilei, das das Buch der Natur, auch der menschlichen Natur, „mit geometrischen Zeichen" geschrieben sei. Überhaupt bildete gerade die Fortsetzung der Galileischen Naturforschung die sehr schmale, vorsichtig gewählte Basis, auf der eine Rezeption der französischen Physik und Philosophie in Italien möglich wurde.

Die Renaissance indes, die in den italienischen Akademien, Schulen, dichterischen Bünden der folgenden Jahrhunderte ihre Fortsetzung fand, war nicht die naturwissenschaftliche, sondern die humanistische. Der Humanismus enthielt schon reiche Ansätze eines historischen Bewußtseins und einer Orientierung an der Geschichte, die sich unmittelbar mit dem Politischen verband. Diese Orientierung fand Ausdruck bei Campanella in seinen „Centocinquanta concetti metodici dell'universale scienza politica" (sogenannte „Politische Aphorismen"; „150 methodische Begriffe der universalen politischen Wissenschaft"), die schon mancherlei enthalten, was auf Vico hinweist. Vor allem aber ist an Machiavelli und Guicciardini zu denken. Machiavelli hatte mit der Entdeckung der Autonomie der Politik auch die Geschichte als eine autonome Wirklichkeit behandelt. Damit stieß die Geschichtsschreibung auf ihrem eigenen Gebiet schon bis zur Erforschung der Gesetze der Geschichte vor und hatte das geschichtsphilosophische Motiv der Patristik und der Scholastik in einer dem Säkularisierungs- und Immanenzgedanken entsprechenden Form neugefaßt.

Diese Seite der Renaissance wurde in der Folgezeit in Italien weiterentwickelt. Es bildete sich im (bewußten oder unbewußten) Gegensatz zu den anderen europäischen Ländern eine „italische Tradition". Historiker, Rechtsgelehrte, auch Literaten waren deren Träger. Das sprachliche und geschichtliche Studium blühte und sorgte für die Verbindung mit der Antike, die in den sonderbaren Spielen der, 1690 in Rom gegründeten, literarischen Akademie „Arcadia", zu der Vico selbst gehörte, auf eine gekünstelte, aber zähe Weise fortlebte.

Das Ende des 17. Jahrhunderts, in das die Jugend Vicos fällt, zeigt eine erstaunliche Blüte dieser italienischen Tradition an politisch-literarischen, geschichtlichen, juristischen Leistungen. Es ist die Zeit

eines Gravina (1664-1718), eines großen Juristen und Literaturhistorikers, der über eine umfangreiche Gelehrsamkeit verfügte und das Werk eines Alberico Gentili weiterführte. Dieses Wissen ist alles andere als tot, bleibt keineswegs bei den Beständen der Vergangenheit, entwikkelt vielmehr neue Perspektiven, die gewissermaßen zum Durchbruch drängen. Dabei werden geschichtsphilosophische Ansätze der Antike wieder aufgenommen, Polybios wieder entdeckt. In erster Linie wird die geschichtliche Entwicklung des Rechtes herausgestellt. Fraglos begünstigten dabei die Rezeption und das genauere Studium des Römischen Rechtes die Bildung des historischen Bewußtseins: einerseits durch die sich von selbst bietende Vergleichsmöglichkeit zwischen dem bestehenden Recht und dem alten Römischen, andererseits durch die unumgängliche Behandlung der Wandlungen, die das Römischen Recht von den Zwölf Tafeln bis zu der Justinianischen Kodifikation durchgemacht hatte. Um diese Zeit entsteht die „Istoria universale provata con documenti" (1697) eines so gut wie unbekannten Francesco Bianchini – ein Werk, das zwar durch Kombinationen und unfundierte Vergleiche mehr auf Erdichtung hinausläuft als auf Aufdeckung einer geschichtlichen Gesetzmäßigkeit, zugleich jedoch einen Versuch des Verständnisses geschichtlicher Begebenheiten erkennen läßt. Noch deutlicher tritt dies in Pietro Giannones (1676 - 1748) „Istoria civile del Regno di Napoli" (1723), also zwei Jahre vor Erscheinen der Scienza Nuova Prima, hervor. Diese „Istoria" ist keine bloße Chronik ohne weitere Ansprüche, sondern sie will schon Ursprünge und Gesetze des politischen Geschehens erforschen. Und zwar durchaus im Sinne einer „entdeckten Geschichte" mit einer Eigenwirklichkeit, die sich nicht am Transzendenten orientiert – so sehr, das Giannone dafür von der Inquisition mit dreizehn Jahren Festung belohnt wurde. In Giannones Werk spürt man die Zeitnähe jenes neuen Geistes, der ganz anders beschaffen war, als das von Descartes geprägte Denken: eben jener „neuen Wissenschaft" nach Vico. In erster Linie aber ist an Gian Vincenzo Gravina zu denken, dem Vico viel zu verdanken hat: die Betonung der Notwendigkeit einer historischen Interpretation und der „notitia temporum" für die Jurisprudenz, das Verständnis des Rechtes als eines geschichtlichen Entwicklungsphänomens und vollends die für Vico außerordentlich wichtige Wiederanknüpfung an Polybios' Kreislehre der Verfassungen als Erklärungs-

prinzip eben der Rechtsentwicklung stehen im Mittelpunkt seines Werkes „Originum juris civilis libri tres" (1704 - 1717). Vico stand übrigens mit Gravina in enger freundschaftlicher Verbindung (Vita IV, 413). So gesehen, kann also keine Rede davon sein, das Vico aus seiner Zeit herausfiele – weder im Sinne des unerklärlichen Auftauchens von Gedanken ohne Tradition noch im Sinne eines Anachronismus. Oder - wenn man so will – es ist dasselbe Herausfallen aus der Zeit, das jeden Neubeginn kennzeichnet. Indessen gibt es eine andere Seite der Kontinuitätsfrage, die Vico philosophiegeschichtlich isoliert: nicht er stellt einen Bruch dar, vielmehr bricht nach ihm die historisch-philosophische Linie ab. Sie sollte in der Tat an anderem Ort und unter anders gearteten Voraussetzungen wieder entstehen: in Frankreich (Montesquieu) und Deutschland (Idealismus), unter Voraussetzungen, die sich aus der Entwicklung des – von Vico abgewiesenen – französischen Rationalismus ergaben.

Wenn aber Vico durchaus zur italischen Tradition gehört, so wäre zu fragen, warum denn bei ihm von einer „Entdeckung der Geschichte" gesprochen wird. Die Bezeichnung bleibt dennoch berechtigt. Was Vico vom zeitgenössischen Denken abhebt, ihn über die Erudition und das Können Gravinas und Giannones, über die Intuitionen eines Bodin und über Hobbes' Konstruktionen hinaus zur „Entdeckung" führt, liegt in seinem Versuch, historische Abläufe nicht nur darzustellen, sondern auch zu *begreifen*, die Arbeit des Begriffs also auf sich zu nehmen. Aus der Anhäufung von Kenntnissen, Daten, Gründen und Handlungen versucht er, immer das Wesentliche festzumachen und auf dessen Gesetzmäßigkeit zu kommen – eine Gesetzmäßigkeit, die das Ganze umfaßt und ihm zugleich Form der Entwicklung und Sinn der einzelnen Erscheinungen gibt. Darin liegt die Bedeutung seiner Aussage: da die Geschichte vom Menschen gemacht sei, können ihre Formen aus der Struktur und dem Entwicklungsgang der „mente" abgeleitet werden.

Dabei scheint Vico in seiner Polemik gegen Descartes, den er mit ironischem Hintersinn italianisiert in „Renato delle Carte", durchaus vom cartesianischen „dubito" auszugehen. In Wirklichkeit schließt er sich dem Spanier Sanchez an und dessen Werk „Quod nihil sciitur" (1771), in dem Sanchez die Gültigkeit aller Naturerkenntnis in Frage stellt und in den Bereich des bloß Wahrscheinlichen verweist. „Die

Welt der Nationen ist gewiß hervorgebracht worden von den Menschen … in diesem unüberblickbaren Ozean des Zweifelns erscheint nur dieses einzige kleine Stück Erde, worauf wir Fuß fassen können: daß ihre Prinzipien aufgefunden werden sollen in der Natur unserer menschlichen mente" (SN.P. IV, 36). Hier haben wir schon eine erste etymologische Schwierigkeit in der Bestimmung dessen, was Vico mit „mente" meint. Allgemeinhin kann dies mit Geist übersetzt werden, und so wird es auch von Croce und Gentile verstanden. Nur bedeutet mente, mens etwas Umfassenderes, das schon über die ciceronische Definition von excelsa animi pars hinausgeht. Präzisiert und ausgeweitet wird der Begriff von der Patristik und Scholastik zu einer Wortbedeutung, die noch heute im Italienischen gilt. So definiert Augustin, De Trinitate X, II: „Memoria et intelligentia et voluntas sunt una mens." Noch konkreter – und dem heutigen italienischen Gebrauch ganz entsprechend – Thomas von Aquin, De Veritate, q. X ad 1 ad 7: „Mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem, set est quodam totum potentiam comprehendes." Wichtig ist jenseits der Definition der Inhalt. Auch hier setzt sich Vico von Descartes ab, dem der Inhalt des cogito in der ideae innatae bestand. Für Vico gilt es nicht, angeborene Ideen festzustellen, sondern die „Prinzipien", die Struktur der mente zu entdecken, in denen er die Strukturelemente der geschichtlichen Entwicklung zu finden meint. Wie die mente sich vom früherem Stadium des Empfindens zu höchster Reflexion entfaltet, so vollzieht sich die Geschichte in verschiedenen Epochen: von der „barbarischen" einer ersten Zeit über die heroische einer zweiten Epoche bis zur humanen oder wissenschaftlichen Reflexion einer reifen Zeit, der dann die Dekadenz, die Auflösung aller Regeln und Maßstäbe als Übergang in die erneute Barbarei der Reflexion folgt.

Uns interessieren hier weder Epochalisierung der Geschichte noch die Charakteristik der einzelnen Epochen. Wichtiger für das Kriterium der Wahrheit ist, was Vico von der Wahrheit der Geschichte mitzuteilen weiß. Der Begriff hat eine doppelte Bedeutung. Auf der einen Seite das, was auch Marx meinte: da die Menschen die eigene Geschichte machen, ist erkenntnistheoretisch Wahrheit, das verum, nur im Bereich der geschichtlichen Erkenntnis möglich. Andererseits aber erhält das verum eine ganz andere, ebenso geschichtlich bedingte

Bedeutung: nicht nur ist wahre Erkenntnis nur in der Wissenschaft von der Geschichte möglich, vielmehr ist das in den einzelnen Epochen geschichtlich Hervorgebrachte wahr. Wir haben es also bei Vico mit einem Begriff der Epochalität der Wahrheit zu tun, der mit dem erkenntnistheoretischen Begriff der adaequatio mentis ad rem sehr wenig zu tun hat. Daher auch Vicos Auffassung von der Wahrheit der Mythen, die mit einer ebenso durchdachten Historisierung der Sprache zusammenhängt. Die Mythen sind keine Fabeln, sondern eine in der Sprache der heroischen Zeit mitgeteilte Wirklichkeit. Daß er dabei, wie man so sagt, über die Stränge schlägt, ist belanglos; zum Beispiel, daß er die Ilias und die Odyssee, da Dichtung einer heroischen Zeit, als „Dokumente des griechischen Rechts" bezeichnet, zu der nachträglich ein Autor namens Homer schlichtweg erfunden wurde. Also: jede Epoche hat ihre eigene Wahrheit, und diese Wahrheit liegt einfach im Hervorgebrachtwerden.

Und das ist in der Tat etwas Neues. Selbst der große Bodin konnte sich Entstehung und Wandlung der Staaten und der Kultur nur auf eine ethnographische oder besser: geopolitische Weise erklären – eine außerordentliche Leistung auf dem Wege der historischen Betrachtung der Politik, aber noch keine Entdeckung ihrer Geschichtlichkeit. Auch Bodin bleibt also – wie Vico selbst bemerkt – im einzelnen stekken und kann das Ganze und dessen gegliederte Einheit nicht begreifen; ein Vorwurf, der ebenso gut Hobbes oder Machiavelli trifft. Zwar hatte gerade Machiavelli einen Vorstoß getan und hinter dem politischen Treiben ein übergreifendes Prinzip gefunden: die „Macht der Dinge". Aber auch diese unbegreifliche Macht bietet eher einen heuristischen als einen konstitutiven Grund vieler politischer Fälle. Machiavelli hat, von Vico aus gesehen, das „Prinzip" der Geschichte nicht erfassen können und „verirrt sich im Zufälligen" (De constantia II, 381; auch SN.S. V, 620). Es kommt aber für Vico darauf an, das „erste Prinzip" der „ideale storia eterna" zu finden, auf dem sich das Empirische wie auf einem Hinter- und Untergrund abspielt und von dem her sich das Sinnvolle des geschichtlichen Ablaufs gründet (De sapientia II, 61; Vita IV, 397). Es kommt noch hinzu, daß er die Struktur der Geschichte als etwas Lebendiges auffaßt, nicht als bloßes Schema, wie etwa selbst Machiavelli die politische Palingenesis verstand. Aus dem *Kreislauf* des Polybios macht Vico die *Existenzweise*

eines als Geschichte sich verwirklichenden menschlichen Seins. Damit wird eben die *Geschichtlichkeit* als Wesensmerkmal dieses Seins festgelegt. Mit anderen Worten: Vico fordert nicht dazu auf, *an* die Geschichte, sondern *in der Weise* der Geschichte zu denken und die Kategorien des Denkens (die Prinzipien der mente) geschichtlich zu fassen. Daher interessiert er sich in erster Linie für die „menschlichen Dinge" und läßt mathematisch-physikalische Perspektiven fallen: „menschliche Dinge enthalten mehr Wirklichkeit als Punkte, Flächen, Figuren" („hanno più di realità", SN.S. IV, 152). Insofern bleibt Vico ein Humanist. Galilei (in anderer Hinsicht freilich auch ein Humanist) suchte die Wahrheit in dem Buch der Natur, das mit leidenschaftslosen, aller menschlichen Relation und Zeitlichkeit enthobenen Buchstaben geschrieben sein sollte. Vico will aber in dem Buch der Geschichte das „wirklichere Wahre" finden, das mit den Buchstaben der Leidenschaften, Kämpfe, Tugenden und Laster, Rühmlichkeiten und Niederträchtigkeiten geschrieben ist: die Verbindung „der Republik des Plato mit dem Kot des Romolo".

Veri criterium

Das Kriterium der Wahrheit findet seinen Ausdruck in einem berühmten und heiß umstrittenen Satz, der so etwas wie das Wahrzeichen der Philosophie Vicos darstellt: „verum est ipsum factum." Diese Identifikation, von Vico auch conversio veri et facti genannt, kann durchaus zweideutig sein. Es ist seit jeher eine Interpretationsfrage, ob die Identifikation sich auf die Urteilswahrheit bezieht, also nur erkenntnistheoretisch zu verstehen ist, oder gerade auf das Geschichtliche bezogen wird und damit ein ontologisches Prinzip gemeint ist. Dabei geht auch hier Vico gegen Renato delle Carte vor, der durchaus im Anschluß an die traditionelle Logik die Wahrheit nur als Urteilswahrheit verstand und mit dem ontologischen Begriff aufräumen wollte. So heißt es bei Descartes in seinen „Regulae ad directionem ingenii": „veritatem proprie non nisi in solo intellectu esse posse." Vico mit seinem, bis ins Ontologische reichenden Begriff reiht sich in die Tradition der älteren Scholastik ein, für die der Begriff veritas eindeutig

zur Seinslehre und nicht zur Erkenntnistheorie gehörte. In der Tat gehört das verum facere, das Hervorbringen des Wahren zum klassischen Denken der Frühscholastik. Anselm (1033 - 1109) von Aosta – für die italienische Geschichtsschreibung –, von Canterbury für den Rest der Welt geht in seinen „De veritate" vom Johannesevangelium in der Vulgata-Fassung des Hieronymus aus: qui facit veritatem, venit ad lucem (Johannes 3, 21). Das veritatem facere, das Hervorbringen der Wahrheit des Anselm gehört durchaus zum traditionellen Denken der Patristik, in dem das verum als objektive Realität betrachtet wird. In der Absurdität des biblisch-christologischen Mythos (um Mißverständnisse zu vermeiden: Absurdität im Tertullianischen Sinn des credo quia absurdum) steckt eine stringente Logik. Gott spricht nicht nur die Wahrheit, er ist vielmehr selbst die Wahrheit. Sein Wort ist wahr, nicht nur weil Gott als vollkommenstes Wesen (ens perfectissimum bei Anselm) nicht lügt, sondern weil sein Wort Wirklichkeit stiftet. Die conversio veri et facti findet sich darin, daß die Wirklichkeit des Wortes erst in seiner Verwirklichung stattfindet: fiat lux, et lux facta est. Das verum liegt nicht in dem fiat lux, sondern in der lux facta. Derart sieht Vico also in der conversio von verum und ens das Wesensmerkmal Gottes (De sapientia II, 96). Das „verum esse" Gottes bezeichnet er – durchaus scholastisch – als „posse nosse velle infinitum" und als den in diesem unendlichen Können, Wissen, Wollen liegenden „aeternus rerum ordo", der sich in einem factum, in der Schöpfung realisiert (De uno III, 19). Das von Gott Geschaffene ist in dem Sinne wahr, daß es die Aktivität des verum esse und also die *Verwirklichung* seiner reinen Idee darstellt („factum ex vero", De sapientia II, 53). Hierin liegt für Vicos Säkularisierung ein Entscheidendes. Die *Wahrheit* an Gottes Schöpfung *besteht nicht im unendlichen Wollen, also im Wirken, sondern im Werk. Das Resultat ist das Wahre.*

Der doppelseitige Gedanke von der Wahrheit der Geschichte bei Vico führt also zu einer eigentümlichen Problemverschlingung. Vordergründig ist Vicos Intention, das Geschichtliche gegen die mathematisch verstandene Denkweise des Descartes zu verteidigen. Vico löst aber das Problem der historischen Wahrheit aus einer ontologischen Sicht. Und darin liegt auch der sprengende, wenn man so will subversive: Moment von Vicos Philosophie. Die Übertragung der

Konversion von verum und factum auf die Geschichte macht aus dem Menschen den Schöpfer der Geschichte – Gott: „quedadmodum verum divinum est, quod deus … gignit; ita verum humanum … quod homo facit“ (De sapentia II, 53).

Somit wird dem, was „homo facit“, ontische Würde zugesprochen. Voraussetzung dazu ist freilich, das für Vico der homo, das menschliche Sein, selbst die göttliche Konversion in sich trägt, das ihm die göttliche „vis veri“ innewohnt. Dem Menschen ist die essentia veri immanent (De sapentia II, 64. In De uno III, 23 wird die vis veri auch als aeterni veri semina bezeichnet – eine Erinnerung sowohl an den stoischen spermatikos als auch an Scaligeros semina aeternitatis. Präzisiert wird dies in De uno III, 24: „*vis veri seu ratio humana*“).

Somit entfernt sich Vico entschlossen von der scholastischen analogia entis und vertritt den Gedanken von einer nur gradualen Unterscheidung der wesenhaften Gleichheit von Gott und Mensch. Das menschliche „posse nosse velle“ unterscheidet sich vom göttlichen nur der Quantität und dem Wirkungsbereich nach. Es ist zwar ein finitum gegenüber dem göttlichen infinitum, ein finitum aber, „quod tendim ad infinitum“ und „vult cum Deo uniri“ (De uno III, 19-20).

In der schroffen Koppelung der beiden Begriffe verum und factum findet sich allerdings eine anstößige semantische Härte, zu deren Beseitigung es zweckmäßig sein wird, den Sinn des Wortes factum bei Vico genauer zu umreißen. Der Mensch „facit“, schafft im Sinne der Konversion die Mathematik im Bereich reiner Intellektualität und die Geschichte im Bereich seines Handelns und Gestaltens. Bei dieser letzteren aber, auf die es hauptsächlich ankommt, geht es auf keinen Fall an, das reine Geschehen (das auch ein factum ist) mit dem Prädikat „wahr“ zu bezeichnen, gültig im strengen Verstande also kann nicht alles sein, was in der Geschichte vor sich geht. Die reine Aufeinanderfolge von Handlungen kann höchstens im Bezug auf einen in ihr wirkenden Gehalt sinnvoll oder in dessen Ermangelung sinnlos sein. An sich ist sie weder gültig noch ungültig, weder wahr noch unwahr, sondern sie *ist* einfach: unmittelbares Dasein, nackter Tatbestand. Meinte Vico unter factum diesen nackten Tatbestand, so wäre seine ganze Konversion ein Unding. Indessen bezeichnet das Wort factum für ihn nicht das Geschehen, sondern vielmehr das, was im Geschehen hervorgebracht wird. In der Mathematik besteht das fac-

tum, das mit dem verum konvertiert, in dem mathematischen Verhältnis, während der Denkakt selbst (die Handlung des Setzens) nur den Grund der Konvertibilität abgibt und die Verbindung zwischen deren beiden Polen herstellt. Die geschichtliche Handlung ist ein bloßes Wirken, ein Hintergrund, auf den der Mensch seine Wirklichkeit setzt.

Daher finden sich bei Vico in der ausführlichen Darstellung der historischen Wirklichkeit keine Haupt- und Staatsaktionen. Kriege, Eroberungen, dynastische oder sonstige, herrschaftsbedingte Handlungen kommen nicht vor, sie sind keiner Beachtung wert. Offensichtlich orientiert sich Vico dabei weitgehend an der Geschichtsschreibung von Machiavelli. Allerdings soll dabei nicht an den Machiavelli des „Principe" gedacht werden – einer übrigens flüchtig hingeworfenen Gelegenheitsschrift mit lateinischen Kapitelüberschriften und italienischem Text. Freilich verdankt Machiavelli gerade dieser Schrift seinen fragwürdigen Ruhm, zu dem auch der fragwürdige, kaum begründete Begriff des Machiavellismus gehört. Vicos Vorbild findet sich in Machiavellis wichtigster Abhandlung, in den „Discorsi" über Livios römische Geschichte, in denen auch weder Krieg noch Eroberungen vorkommen, sondern die gesellschaftliche Auseinandersetzung zwischen Patriziern und Plebejern, der römisch-republikanischen Klassenkampf, die Wirkung der Institutionen und ihre Entwicklung. Das gleiche gilt für Vico, dem es oft um den geschichtlich-epochalen Fortgang von Gesellschaftsformationen, rechtlichen Ordnungen, politischen Ordnungen, Kunstformen und Religionen ging. Und die Ökonomie? Marx liegt zwar noch in der Ferne, aber Vico betrachtet vor allem die römische Geschichte immer aus der Sicht des Konflikts zwischen Klassen um das Privateigentum. Während es für Machiavelli der römischen Plebs um den Zugang zu den Institutionen ging, sah Vico den gesellschaftlichen Konflikt in dem Versuch der unteren Volksschichten begründet, Zugang zum Privateigentum zu gewinnen.

Aus der selbstverständlichen Belanglosigkeit der Handlung als der Weise, *wie* der Mensch zur Schaffung der gesellschaftlichen Wirklichkeit kommt, ergibt sich für die Frage nach der Legitimität der facta eine interessante Folge, die den Standpunkt Vicos gegenüber den „Cartesianern" genauer faßt. Der von Descartes herkommende Rationalismus sah zwar in der Schaffung gesellschaftlich-kultureller Institutionen und Institute ein Erkenntnisproblem: inwiefern diese auf ei-

ner richtigen Einsicht beruhen. Gerade dies machte aber, daß die Weise, wie der Mensch denkt, seine Welt schafft, bestimmt oder formt, durchaus nicht gleichgültig sein konnte. Vielmehr bestand er darauf, in der so gemeinten Rationalität der Denkweise und an der mathematischen Evidenz orientiert, die Bedingung der Möglichkeit gültiger Maßstäbe und gesellschaftlicher Einrichtungen zu erblicken.

Bei Vico sieht die Sache ganz anders aus. Die bloße Legitimierung geschichtlicher facta geht ihn in der Verbindung zwischen verum und factum gar nichts an. Wenn ausdrücklich „homo *verum* humanum *facit*", so kehrt sich die Konversion um – genauer gesagt: so erweist sich die Konversion als eine wirkliche. Sowohl wird das factum „ex vero" hervorgebracht wie das verum selbst erst im factum konstituiert. „verum facere" besagt, daß das Wahre (aus dem das factum ist) zugleich im Akt des facere überhaupt gesetzt wird. In dem Prinzip der Konversion steckt dieser dialektisch fundamentale Gedanke: *die Wahrheit des factums ist, ex vero zu sein; es ist aber die Wahrheit des verum, ein factum zu werden.* Wie oben gesagt: fiat lux, et lux facta est. Die Wahrheit der Geschichte „wird" im Hervorbringen: in diesem Heraustreten aus sich selbst, in dem Akt, worin Wirklichkeit gesetzt wird.

Auf diese Weise erzielt Vico das philosophisch für ihn wesentliche Ergebnis: die Wahrheit fällt unter die Seinsweise der facta und wird dadurch geschichtlich. Geschichtliche Gestaltungen sind wahr, es gibt aber auch keine Wahrheit, die nicht historisch gestaltet wäre. Nichts enthebt sie der zeitlich bedingten Faktizität: sie steht nicht über, sondern in der Geschichte.

Wahrheit findet also als Produktionsprozeß und als Erkenntnisvorgang, also gnoseologisch wie ontologisch in der Geschichte statt. Vico kann nicht umhin, sich mit dem von Descartes aufgestellten Wahrheitskriterium auseinanderzusetzen, das dem seinen diametral entgegensteht. Rein formal stand dieses Kriterium, das sehr mathematisch und sehr nüchtern in der Evidenz besteht, dem historischen Denken und der philosophischen Beschäftigung mit der Geschichte im Wege. Vor dem Maßstab der „Klarheit und Deutlichkeit" konnte in letzter Instanz nur die Grundintuition des „cogito ergo sum" bestehen, die soviel hieß wie „ergo sum cogitare". Nur eine reine bewußtseinsanalytische Methode konnte zu wahrhaften Resultaten führen – und die Welt

wieder aufbauen, die das Bewußtsein selbst durch das „dubito", wenn auch nur methodisch, in Frage gestellt hatte.

Bewußtseinsanalyse hieß bekanntlich für Descartes: Auffindung und Klarstellung des im cogitare liegenden Inhaltes, dessen Wahrheit doppelt gewährleistet erschien, einerseits durch die eigene sachliche Evidenz, andererseits durch die Evidenz des cogito ergo sum selbst. Die Gegebenheit der im Denken liegenden „ideae innatae", die sich gegenseitig stützen und bedingen, ist das Wahre. Wird der Mensch in den Stand gesetzt, die „ewigen Wahrheiten" in seinem Bewußtsein zu erkennen, so schließt dies in dreierlei Hinsicht das Historische aus. Zunächst tritt es in seiner Bedeutung für die Erkenntnis zurück, da es sich aus unkontrollierbarer Überlieferung, unsicheren und ungenauen Kenntnissen, sogar dichterischen Phantasien, bestenfalls Wahrscheinlichkeiten zusammensetzt und der Forderung nach Evidenz nicht genügt. Sodann erweist es sich auch als gänzlich entbehrlich für die Erkenntnis der Wahrheit, wenn diese schon in dem überhistorischen Bewußtseinsinhalt gegeben ist: in einem System von Vorstellungen, das sich nie ans Geschichtliche veräußert. Daraus ergab sich schließlich das Dritte, das eigentliche Aufklärungsmotiv, das auch einen geschichtsphilosophischen Gedanken enthielt: der vorilluministischen Zeit wurde die Fähigkeit zu gültiger, kritisch fundierter Erkenntnis abgesprochen. Dies war wichtig besonders für das Problem der Aufstellung sittlicher Normen und der Auffindung gültiger Regeln. Descartes' Lehre von der provisorischen Moral gehört hierher, und sie besagte in ihrer letzten Konsequenz nichts anderes, als daß die Philosophie, die sich um die ewigen Wahrheiten bemüht, auf die Berücksichtigung der Geschichte: des Gewordenen und im Laufe der Geschichte Gedachten verzichten kann. Implizit lag darin gewiß auch die Ansicht, daß die denkerische Bewältigung der Geschichte als Wirklichkeit, als Geschehen, ein unnützes Unternehmen sei. Die Beschäftigung mit der Natur erschien Descartes – wie schon Galilei – zweifellos wesentlicher und auch ertragreicher; das mathematische, evidente Denken hatte mit den Phänomenen der Physik wohl eine bessere Erfahrung gemacht als mit dem bunten Treiben der Geschichte. Und schließlich konnte die mathematische Methode, von der aus Descartes seine Philosophie einleitete, mit der Geschichte in der Tat nichts anfangen.

Vicos erkenntnistheoretische Kritik an Descartes (in De sapientia II, 57 ff.) problematisiert gerade den Evidenzcharakter des „cogito ergo sum". Dieses Prinzip enthält nach ihm zwar „Gewißheit", aber nur diejenige der „conscientia", die Bewußtheit des Existierens, die von der „scientia" weit entfernt sei. "Das cogito ist ein unzweifelhaftes Zeichen meines Seins … kein Wissen um das Sein" (1. Risposta, gegen die Kritiker von De sapientia II, 97). Auch der Skeptiker sei „conscius se cogitare, ignorat tamen cogitationis causas" (De sapientia II, 58; vgl. dazu Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1787, S 158: „Das Bewußtsein meiner selbst … ist noch lange nicht eine Erkenntnis meiner selbst"). Aus der bloßen Sicherheit der eigenen cogitativen Existenz ergibt sich also für Vico nur die Existenz des Denkens – sein historisches Dasein. Sie reicht nicht aus, den absoluten Wahrheitsgehalt der Denkinhalte zu begründen. Mit anderen Worten: mir ist es zwar *gewiß*, das ich denke und also bin. Ob nun meine Gedanken, Inhalt meines Seins, auch *wahr* sind, wird damit nicht entschieden. Gegen Descartes' Begründung der absoluten Wahrheit der Denkvorstellungen, also gegen die Evidenz und den Ursprung der ideae innatae aus Gott, argumentiert Vico mit eigentümlicher Stringenz: 1. Die Idee Gottes wird aus dem reinen Denken ermittelt und gehört selbst zum Bewußtseinsinhalt (a.a.O., 64). Sie ist also ihrer Natur nach eine Idee neben anderen und findet ihren Wahrheitsgrund nur in der Evidenz; 2. alle ideae innatae werden durch die Evidenz nur formal gesichert, scheitern aber an den materialen Bestimmungen, „so daß selbst unter den Cartesianern oft vorkommt, daß ein und die selbe Idee für den einen klar und deutlich, für den anderen aber dunkel und verworren sein wird" (Brief an Esperti aus dem Jahre 1726, VI, 5). Anders ausgedrückt: ist die Richtigkeit einer Vorstellung an ihrer Evidenz zu messen, so fehlt immer noch der sichere Maßstab für das, was eigentlich evident sein soll. Und daraus folgert Vico, daß die Evidenz für die Wahrheit eines Urteil und für die wissenschaftliche Erkenntnis nicht ausreicht (2. Risposta, II, 119-146).

Diese Kritik an Descartes' Kriterium zeigt freilich nur vordergründig einen gnoseologischen Aspekt. Es gilt zwar, die cartesianische Position zu destruieren, zugleich aber auch die Wahrheit der Geschichte und die Geschichtlichkeit der Wahrheit zu bestätigen, denn Descartes hatte nicht nur dem historischen Geschehen abgesagt, sondern

auch den Gedanken und Vorstellungen, die sich im Laufe der Zeit entfaltet hatten und die für Descartes kein Wissen darstellten. Dem gegenüber betont Vico gerade die *Historizität des Wissens*: gültiges Wissen findet sich nach ihm auch in der Dichtung, nicht nur in den mathematischen Disziplinen, auch in „poetischen" Zeiten, nicht nur in streng wissenschaftlich orientierten. In der poetischen Epoche kann nur die „poetische Weisheit" zu gültigen Erkenntnissen führen. In solchen Zeiten sind die Ergebnisse moderner Forschung einfach für Vico irrtümlich: „das poetisch Wahre ist metaphysisch wahr. Ihm gegenüber ist das physisch Wahre" (das Wahre also im Sinne moderner Wissenschaften), „das mit ihm nicht übereinstimmt, für falsch zu halten" (SN.S V, 111; auch 119 ff.: die favola als vera narratio).

Eine solche Historisierung des Wissens, die folgerichtig der Ausbreitung des verum auf die facta entspricht, scheint die ins Ontologische verlegte Folge des Gedankens von der *Ubiquität* des Wahren zu sein, der ein gemeinsames Gut des 17. und 18. Jahrhunderts war und zum Leitmotiv der Autonomie des Menschen gehörte: der Autonomie gegenüber der historischen Offenbarung Christi. Was durchaus zu Vicos Hintansetzung der christlichen Religionsstiftung paßt. Allerdings wurde die Ubiquität des Wahren als Gegenwart der notiones communes in allen Individuen in einer Weise verstanden, der Vico nicht zustimmen konnte; und dies nicht nur auf Grund des völlig verschieden gefaßten Wahrheitsbegriffs. Denn durch die Ubiquität wollte man gerade die Vorherrschaft des Übergeschichtlichen unterbauen. Man dachte dabei bekanntlich an ein immanent-rationales Prinzip und stellte die Allgegenwart des Wahren als die Allgegenwart des lumen naturale in allen Subjekten dar – eine dem Individualismus angepaßte Neufassung der „logoi spermatikoi" ohne den tragenden Begriff des Einen Weltlogos. Das natürliche Licht des Einzelsubjektes wurde der eigentliche *Träger* der Wahrheit.

Die Frage nach dem Träger verknüpft sich nun bei Vico mit der Frage nach dem *Schöpfer* der Wahrheit. Daß die Menschen die Geschichte machen, ist eine sehr abstrakte Feststellung, und sie reicht nicht aus. Der Hinweis auf die mente führt schon weiter. Auch an diesem Punkt hat die Auseinandersetzung Vicos mit Descartes eine eigene Bedeutung. Sie ist zugleich die Begegnung mit dem cogito als mit dem Prinzip, das (wenn auch nur methodisch) aus sich heraus die

Welt erbaut; oder mit der Metaphysik des Denkens, die mit Descartes beginnt, sich der Metaphysik des Seins zu konfrontieren. Vicos scheinbare Anlehnung an die scholastische Seinslehre entzieht vordergründig zwar dieser Begegnung den Boden, und sie läßt sie teilweise in der Polemik ersticken. Die Verwandlung indes, die die „Konversion" bei Vico erfährt, begünstigt eine von ihm vielleicht gar nicht gewollte Befruchtung durch die „cartesianische" Denkweise außerordentlich: daß der Mensch wesentlich „substantia cogitans" sei. Gewiß ist das cogito durch seine A-Geschichtlichkeit auf eine Weise eingeengt, die es zur geschichtlichen Dimension ungeeignet macht. Vico sucht zwar auch nach der menschlichen substantia cogitans, aber einer solchen, die mit der Geschichte in ständigem Wechselverkehr steht. So wird bei ihm das cogitare in mente verwandelt, das wohl mehr enthält als bloße raison. In dieser Umformung wird die substantia selbst historisiert.

Bei dieser Umformung gehört zum systematischen Ausgangspunkt Vicos auch die Kritik an der Punktualität des cogito, das sich von der Geschichte loslöst und in der Isolierung für sich bestehen soll. Vico will diesen subjektiven Absolutheitsanspruch überwinden durch die Einsicht in die Bedeutung der *Autorität* als der schon verwirklichten, objektivierten Humanität (SN.S. V, 152 f.). Hier ist „Autorität" durchaus nicht in dem Sinne gemeint, wie sie von der Aufklärung teilweise aufgegriffen, teilweise angegriffen wird: als durch klassische Autoren verbürgte und erhärtete Lehrmeinung, noch weniger als die „Autorität" der Offenbarung, über die in der philosophischen Polemik seit der Renaissance diskutiert wurde. Vielmehr geht es hier um die „Autorität des menschlichen Geschlechtes", das ist die in den facta konkret gewordene Humanität, in deren Entwicklung das hier und jetzt existierende Subjekt eingegliedert ist; das also, was Hegel später den objektiven Geist nennen wird (SN.S., a.a.O.).

Die Eingliederung des Subjektiven in das Objektive gilt nun auch für das in Descartes angeschnittene Problem der Beziehungen von Vernunft und „Autorität". Daß der französische Philosoph von der gegebenen moralischen Ordnung als von einer „provisorischen" sprach, die durch eine end- und allgemeingültige, aus der Vernunft abgeleiteten Moral abgelöst werden sollte, zeigt deutlich, daß er sich nicht so sehr gegen überlieferte Lehrmeinungen richtete als vielmehr ge-

gen tradierte Normen. Überhaupt gehört es zum Merkwürdigsten an der von Descartes ausgehenden Denklinie, daß sich diese zwar als Ziel eines geschichtlichen Fortschrittes betrachtete, das Ende selbst aber als einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit dachte: die autonome Vernunft bedürfe des Vergangenen nicht.

Vico kann einen solchen geschichtslosen Subjektivismus nicht annehmen. Für ihn beansprucht das individuelle Denken keine begründetere Gültigkeit, als die Gültigkeit der Überlieferung. Überdies: zwischen den beiden besteht kein wesentlicher Unterschied. Der ganze Denkinhalt, den Descartes als cognitiones clarae et distinctae und als ideae innatae vom Historischen getrennt wissen wollte, gilt für Vico nur als Niederschlag geschichtlicher Überlieferungen im Bewußtsein des Einzelnen. Selbst die Philosophie des Descartes sei keine plötzliche Erleuchtung oder Aufklärung, sondern Wandlungsprodukt der Philosophie der Vergangenheit (2. Risposta II, 145. Vico vermißt bei Descartes die „Redlichkeit des Historikers". Er ist sich der historischen Bedingtheit des Philosophierens um so mehr bewußt, als er in der Selbstanalyse feststellt, die ganze philosophische Entwicklung bis zur Aufklärung durchgemacht und in sich aufgenommen zu haben, Vita IV, 369). Nicht etwa, daß bei Vico Vernunft und Autorität sich schroff gegenüberstünden. Der geschichtlichen Autorität muß auch für ihn das „eigene Urteil" gegenübertreten als der philosophische Beitrag eines in einer bestimmten Zeit lebenden Individuums, das das Resultat des Gewesenen zieht. Überlieferung allein wäre blind, selbständiges Denken ohne Rücksicht auf die geschichtlich verwirklichte Humanität aber leer: „Die bloße Anlehnung an die Autorität ist ein blindes Schreiten; sich gänzlich auf das eigenen Urteil verlassen heißt aber: ohne jegliche sichere Begleitung gehen" (2. Risposta II, 132). Beide Pole grenzen also das ab, was die „menschliche Vernunft" ausmacht; und jeder der sich dieser Polarität entziehen wollte, soll zusehen, ob er sich dadurch nicht der Menschlichkeit gänzlich entzieht (SN.S. V,155).

Was dabei auffällt, ist die Zuordnung der Autorität sowie des eigenen Urteils zur menschlichen Vernunft, zur „ratio humana". Hatte Descartes die Vernünftigkeit auf das lumen naturale des Einzelnen reduziert und in diesem Sinne das cogitare gegen die Autorität ausgespielt, so hebt Vico die Entgegensetzung in einem Begriff der Ver-

nunft auf, in dem sowohl Objektivität als auch Subjektivität besteht. Die Autorität selbst ist „pars quaedam rationis" (De uno III, 14). Damit wird der geschlossene und enge Kreis der cartesianischen raison durchbrochen. Auf der einen Seite gehört das, was der raison gegenüber als irrational, phantastisch und deshalb ungültig erscheint, in Wirklichkeit einer höheren ratio an. Das sogenannte Irrationale erweist sich als eine Kategorie des Rationalen – ein Gedanke, der sich verbindet mit der Auffassung vom menschlichen „verum esse" und seiner „vis veri" (SN.S. V, 111).

Auf der anderen Seite kommt hinzu, daß in der von Vico gemeinten ratio der rein subjektivistische Begriff des cogitare gesprengt wird. Wenn ratio die Überlieferung sowie das Denken des Subjekts unter sich subsumiert, so ist sie die Vernunft eines Denkens, daß das Objektive und das Subjektive, das menschliche Geschlecht und den Einzelnen (die mente comune und die mente) in sich umfaßt.

Vico geht offensichtlich dabei von einem ungewöhnlichen Begriff der Autorität aus. Im Grunde ist für ihn Autorität nur der Inbegriff für das, was der Mensch in der Geschichte hervorbringt – für die facta also. Und das heißt: der Mensch hat im verum facere seine eigentümliche ratio und damit seine notwendige Ordnung, die die facta und deren Wahrheit zusammenhält. Auf diese Weise kommt ein Prinzip der Notwendigkeit in die menschliche Schöpfungstätigkeit herein, die Vicos Historisierung der Wahrheit in ein anderes Licht rückt. Es taucht jetzt im geschichtlichen facere ein Organisationsprinzip auf, das eine besondere Problemlage für Vicos Versuch bietet, die dialektische Spannung der Konversion aufzuheben und die Einheit des verum mit der Vielfalt der facta zu versöhnen.

Das ist aber Vicos Geschichtsphilosophie, mit der wir uns hier nicht befassen wollen; nur an eines sei zum Abschluß erinnert: Vico hatte Giannones Schicksal (13 Jahre Festung) vor Augen und mußte zusehen, wie er seine Geschichtsphilosophie vor der Inquisition schützen konnte, da er, in schroffer Abweisung des augustinischen geschichtsphilosophischen Modells, die Existenz Christi und die sonst als Wendepunkt betrachtete Entstehung des Christentums nicht einmal beiläufig in Betracht zog. Er zog sich aus der Affäre mit der Beteuerung, er befasse sich nicht mit der heiligen Geschichte, sondern mit der profanen. Für das Heilige zeigte er ohnehin kein Interesse. Die Sache hatte

ihren eigenen Witz. In seiner „Neuen Wissenschaft" erscheinen zuweilen eigentümliche Bemerkungen: das, was er darstelle, sei natürlich nicht richtig, denn es widerspräche der Lehre der Kirche. Laut italienischer Forschung stammen diese Bemerkungen im Manuskript nicht von Vicos Hand. Vermutlich wurden sie von einem wohlwollenden Beichtvater hinzugefügt. Am Ende bleibt also doch nur die profane Geschichtsphilosophie.

Das aber ist, wie gesagt, ein anderes Thema.

Nachbemerkung
über die politische Sprengkraft der Skepsis

Ein Interview hat es an sich, daß der Fragesteller die Antworten zur Kenntnis nehmen und nicht seinerseits Fragen stellen soll. Ich habe versucht, dieses beschwerliche Geschäft so korrekt wie mir möglich zu bewältigen. Am Ende des Gesprächs mit Ernest Mandel sehe ich mich aber genötigt, nicht ohne Erstaunen einiges anzumerken.

Zunächst will ich meine Bewunderung für Mandels politisch-intellektuelle Fähigkeit nicht verhehlen, auf alle Problematisierungen axiomatisch-entproblematisierend zu reagieren; auf alle Fragen eine, wenn nicht überzeugende, so doch überzeugte und präzise Antwort zu geben. Den Grund sehe ich sowohl in seiner politischen Erfahrung, in seiner unmittelbar politischen Tätigkeit, wie auch – und wesentlicher – in der Stringenz des Denkens und in seinem polyhistorischen Wissen, aus dessen Fundus er häufig wichtige und richtige Analysen und gesicherte Erkenntnisse gewinnt.

Ich frage mich nur, ob seine Antworten, die alle Probleme mit Kohärenz und Eleganz zugleich erledigen, das Problem auch lösen; ob nicht die von mir eingangs erwähnte Identität von Dogmatismus und Orthodoxie doch bestätigt wurde. Orthodoxer Marxismus ist für Mandel synonym mit offenen Marxismus – eine beachtenswerte Stellungnahme, die die Offenheit und also auch die Veränderbarkeit einer theoretischen Position zum Bestandteil der Orthodoxie erklärt und dadurch gerade dem orthodoxen Denken die Lebendigkeit geschichtlicher Veränderungen, Revisionen und Korrekturen vindiziert. Allein es ist verwunderlich, daß eine solche „Offenheit" sich aus einem in sich geschlossenen System speist, das wie eine riesige Sammlung von Erkenntnissen, Kenntnissen, Daten, Erfahrungen und Emblemen vorab zur Verfügung steht.

Derart erscheint alles von vornherein abgesichert: der Eigentümer der Sammlung weiß sich im Besitz der Antwort, ganz gleich, wie die Frage lautet. Mit vollen Zügen greift also Mandel in den Fundus seines Wissens und läßt sich von keiner Schwierigkeit Kopfzerbrechen

bereiten. Aus Marxens Analyse - bereichert durch die schöpferische Weiterentwicklung seines Denkens durch Lenin und andere lassen sich anscheinend alle jeweils auftretenden, unvermuteten Hindernisse beseitigen. Technik und Ökologie? Aber schon Marx hat ... neue gesellschaftliche Subjekte? Irgendwo hat Lenin bereits festgestellt ... Die Organisationsfrage gilt ohnehin als ein für allemal geklärt. Sicherlich übertreibe ich hier Mandels Promptheit und Gewißheit der Antwort. Die Gewißheit des Orthodoxen schlägt aber immer durch, schlägt das kritische Argument ebenso wie die gegnerische Position (was wiederum zuweilen nicht von Übel ist).

Schlägt sie am Ende auch Purzelbäume?

Bei aller Bewunderung fängt gerade bei der Gewißheit mein – durchaus marxistisches – Bedenken an. Offener Marxismus bedeutet doch, daß Denkprozesse nicht abgeschlossen sind (und dem stimmt Mandel zu), dabei aber die Parameter des Denkens ebenso kritisch auflösbar bleiben. Marx denkt primär in den Kategorien Kritik und Destruktion, die keine Geschlossenheit vertragen – „alles zermalmen", wie weiland Kants Kategorien, ohne daß Marx Angst vor dem eigenen Mut bekommen und am Ende das Heil und die Ordnung auf dem Umweg der praktisch-sittlichen Vernunft wieder aufgebaut hätte. Also läge der Unterschied darin, daß nach Mandel der Marxismus in keine Krise gerät, weil aus dem ungeheuren Schatz seiner Erkenntnisse allemal eine Lösung, ein Ausweg zu finden ist (also Marxismus als summa theorica contra padrones); während für mich Marxismus nicht in die Krise gerät, weil und solange er Krisen provoziert und produziert. Meinetwegen Krisen bei den „Marxisten" selbst; denn: „de *omnibus* es dubitandum" (so Marxens Lieblingsmotto) – und nicht nur über die gegnerische Ansicht. Gewiß scheint der Zweifel zunächst eine hemmende Größe zu sein: wie können „Zweifler" je Revolutionen anstreben und erfolgreich beenden. Vielmehr bleibt dem Orthodoxen die politische Sprengkraft des Zweifels unbegreiflich. Ebenso wenig begreift er, daß der Anspruch, revolutionär zu sein, sich von der Praxis der permanenten kritischen Analyse auch der eigenen Position nicht trennen läßt. Die Hauptquartiere sind nach wie vor zu bombardieren – aber nicht nur die des Gegners.

Ich will nicht behaupten, daß es da keine Probleme gäbe. Beim ersten Zusehen scheinen die Orthodoxen recht zu behalten: eine revo-

lutionäre Bewegung sei nur dann erfolgreich, technisch effizient, wenn sie über eine festgefügte Theorie, besser: Weltanschauung verfügt. Daher gelten Disziplin und Unbeirrbarkeit des Denkens als Bestandteil der (nicht von ungefähr meist „eisern" genannten) Disziplin der revolutionären Organisation. Nur: Effizienz ist eine technologische Leistungskategorie; und der Erfolg gehört zuweilen zu Wertsystem pragmatisch-kapitalistischer Ideologiebildung. Beides drängt die Revolution auf falsche Wege. Also ist der Marxismus doch besser, dem einige Zweifel aufkommen. Wie gesagt: Es ist unendlich schwierig, daraus revolutionäre Strategien zu entwickeln, die unter anderem gegen die Effizienz kapitalistischer Herrschaftsstrategien und Herrschaftsinstitutionen zu kämpfen haben. Aber nur daraus entwickelt sich eine revolutionäre Bewegung, die die Emanzipation in ihrem eigenen Verlauf und in den Strukturen ihrer Organisation schon verwirklicht und nicht auf den Tag nach dem erfolgreich-endgültigen Sieg verschiebt.

Ich will hier nur ein Einzelproblem wiederaufgreifen, das den Schluß des Interviews bestimmte. In einem Punkt sind Mandel und ich offensichtlich einig: daß eine revolutionäre Bewegung, die sich als marxistisch versteht, politisch zum Ziel (zumindest zum Orientierungspunkt einer konkreten Utopie) setzt, die *Form* Staat abzuschaffen. Es geht bekanntlich um die Frage der Organisation gesellschaftlicher Reproduktionsprozesse. Die Revolution muß die Voraussetzungen schaffen, selbst die Voraussetzung sein, daß der objektive Zwangscharakter der gesellschaftlichen Prozesse verschwindet, der sich in der Gewaltförmigkeit und in den Zwangsanstalten der Form Staat konkretisiert. Ich sage: *muß*. Sonst wäre alles für die Katz, die hohen Revolutionsopfer sinnlos, denn sie dienten lediglich der Ablösung einer Herrschaft durch eine andere, dem Übergang vom padrone privato zum padrone di Stato. Da würde lediglich ein neuer Gott auftreten, der den alten zum Götzen erklärt, „ihm mit dem Ellenbogen einen Stoß gibt – und siehe da: der alte Götze liegt am Boden" (Rameau, und dann Goethe und schließlich Hegel). Der neue Gott triumphiert, wiederum Gottheit, also im Klartext gesprochen: keine Befreiung, sondern Wiederherstellung der Form Herrschaft. Pareto also und nicht Marx.

Das ist nicht der Sinn der proletarischen Revolution.

Wie ist es aber mit der Form Partei bestellt? Der Form, die geschichtlich mehrfach mit der Entwicklung kapitalistisch-bürgerlicher Organisationstypen zusammenhängt – und deren sattsam bekannter „neuer Typus" nichts weiteres darstellt als die Übersetzung bürgerlicher Hierarchisierungsstrukturen ins sozialdemokratisch-revolutionäre: in die Kautzky-Lenin-Linie, um verständlich zu bleiben. Zeigt die Partei reichlich Züge eines „proletarischen" Spiegelbild der bürgerlichen Macht- und Herrschaftsorganisation, so muß Marxens Kritik der Politik konsequent auch zu einer Kritik der Form Partei führen.

In der Diskussion über diese Frage werden seitens der Orthodoxie Fehlentwicklungen (Stalinismus und ähnliches) auf das Konto der Abweichungen vom rechten Weg gesetzt. Aber die Frage lautet doch, ob nicht die „Abweichung" schon in der Ursprungsform angelegt sei; ob das Scheitern der Parteien sich darin gründet, daß sie als Instrument der Befreiung ebenso ungeeignet sind wie der Staat, zu dem sie funktional aufgebaut waren und sind. Funktional als Parlamentsparteien, die die Gesetze der institutionellen Strategie akzeptieren; funktional in der Strategie des Kampfes gegen einen Staat, der die Gesetze des Kampf diktiert. Der verstorbene KPI-Führer Amendola genoß nicht gerade meine Sympathie. In einem Punkt aber stellte er zurecht die Sache offen zur Diskussion: beide Typen der Arbeiterpartei seien geschichtlich obsolet, Sozialdemokratie und Parteikommunismus, obwohl beide an der Macht waren und sind.

Dagegen scheint ein geschichtliches Argument mit einigem Schwergewicht zu stehen – ein Argument, daß bezeichnenderweise der III., der IV. und allen sonstigen „Internationalen" gemeinsam ist in dem Maß, in dem sie sich alle auf Lenin berufen und aus ihm eine Entscheidungsgröße machen, die sich aller geschichtlichen Veränderung enthebt (armer, zum Monument verkommener Lenin – er hat aber dieses Schicksal sich selber zuzuschreiben): daß nur dort die Revolution siegreich gewesen, wo sie von der Partei Leninschen Typus getragen. Allein das Argument ist genau falsch, denn nirgends ist die von der Leninschen Partei getragene Revolution als *proletarische* siegreich gewesen. Sie hat zur Machtergreifung durch die Partei geführt, zu extremen Veränderungen ökonomischer, gesellschaftlicher und institutioneller Art geführt. Nur nicht zur Durchsetzung der proletarischen Ziele. Sozialdemokratie und Parteikommunismus sind also

gescheitert nicht als Programm, Instanz und Strategie der „Eroberung der Macht“ und der Errichtung eines „revolutionären“ oder „ refomistischen“ *Machtapparates* (darin waren sie sogar ziemlich erfolgreich). Sie sind aber gescheitert in der Perspektive, auf die es geschichtlich ankommt: als Projekt der Massenemanzipation. Bei aller historischen Richtigkeit der Kritik an anderen bekannten Organisationsformen: an rätekommunistischen, revolutionär-syndikalistischen, anarchosyndikalistischen, müssen wir heute von der schlichten Erkenntnis ausgehen, daß die traditionellen Formen der proletarischen und der emanzipatorischen Bewegungen unbrauchbar und konterproduktiv geworden sind. Das gilt erst recht im Hinblick auf die „neuen gesellschaftliche Subjekte“. Genaue Auskünfte über neue und erneuerte und veränderte gesellschaftliche Subjekte sind zwar schwer einholbar. Eines aber steht fest: von einer durch Parteiorganisation, durch Trennung von Ökonomie und Politik, durch traditionelle Politik überhaupt besorgte Vermittlung wollen sie nichts mehr wissen. Der immer stärker werdende Wahlboykott in den norditalienischen proletarischen Bezirken zeigt dieses neue Verhältnis klar an.

„Die Partei, die immer recht hat“, das versäulte und zunehmend der korporativen Tendenz anheimfallende Parteiensystem, in das die traditionelle Arbeiterpartei schon längst als fixiert-institutionalisierte Opposition eingebunden ist, tragen nicht mehr. Was soll da der Rettungsversuch in extremis: in der Leninschen Partei läge die richtige Lösung, die leider durch widrige Um- und Zustände nirgends sich habe richtig entfalten können? Gewiß bedarf die Emanzipation der Organisation. Die Kämpfe der letzten Jahrzehnte haben bestätigt, daß nur das organisierte Nein aus der Rebellion eine Revolution machen kann. Der Aufstand der subalternen Klassen bedarf des organisatorischen Instruments – aber warum denn gerade des Leninschen?

Es bleibt für viele eine Utopie, daß eines Tages die Form Staat – gewiß nicht auf den Müllhaufen der Geschichte geworfen, wohl aber in das Germanische Museum eingebracht wird. „Wie die Axt“ – wie schon Engel sagte. Damit aber dieser Tag kein utopischer bleibt, und er uns die mutmaßlich einzige Möglichkeit der Emanzipation bringt, müssen wir zunächst einmal die Form Partei ins Museum stecken.

Nachweise

„Von der Pax Romana zur Pax Christiana. Zum institutionellen Scheitern zweier Weltfriedensversuche", zuerst in: Christian Fenner/Bernhard Blanke (Hrsg.), *Systemwandel und Demokratisierung. Festschrift für Ossip K. Flechtheim,* Frankfurt/Köln: Europäische Verlagsanstalt 1975, S. 81 – 108.

„Alexis de Tocquevilles Wirkung in Deutschland", in: *Alexis de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika.* Hrsg. von Theodor Eschenburg, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1959, S. XXVII - LXVII.

„Vorträge über den deutschen Idealismus", zuerst als: *Incontro sul idealismo tedesco,* hrsg. von der Associazione Culturale Italo-Tedesca, Pescia 1994. Aus dem Italienischen von Babette Margherita Agnoli und Uli Krug.

„Le régime parlementaire en Allemagne de l'ouest", zuerst in: Revue international du socialisme N°13/1966.

„Drei Rundfunkvorträge zur Arbeiterbewegung", zuerst gesendet im RIAS Berlin im Juni, Juli und November 1964.

„Wahrheit und Geschichte bei Gianbattista Vico", Erstveröffentlichung.

„Nachbemerkung über die politische Sprengkraft des Zweifels", zuerst in: Johannes Agnoli/Ernest Mandel, *Offener Marxismus. Ein Gespräch über Dogmen, Orthodoxie und die Häresie der Realität,* Frankfurt/New York: Campus Verlag 1980, S. 147 – 152.

Eine Bibliographie der Veröffentlichungen von Johannes Agnoli findet sich in Joachim Bruhn/Manfred Dahlmann/Clemens Nachtmann (Hrsg.), *Geduld und Ironie. Johannes Agnoli zum 70. Geburtstag,* Freiburg 1995.

Gerhard Stapelfeldt

Der Merkantilismus

Die Genese der Weltgesellschaft vom 16. bis zum 18. Jahrhundert

ça ira-verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/2859506
fax: 0761/37 949
ca-ira@t-online.de
www.ca-ira.net

600 Seiten • 68 DM / 34 Euro • ISBN 3-924627-73-8

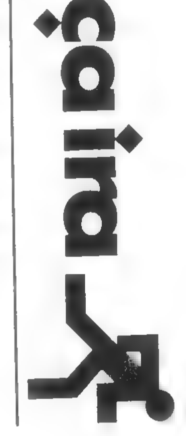
Der Text ist der erste einer Reihe über die Epochen der bürgerlichen Ökonomie. Es werden Darstellungen des Liberalismus und des Imperialismus folgen. In diesen Texten geht es um eine historisch-genetische Darstellung des Systems der bürgerlichen Ökonomie, des „historischen Kapitalismus" (Wallerstein).

Das erste Kapitel liefert eine *Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Merkantilismus* von den Anfängen bis zum Übergang in den Liberalismus.

Das zweite Kapitel behandelt die englische Politik, Ökonomie und Gesellschaftsphilosophie des Merkantilismus. Es werden die Hauptwerke von Thomas Hobbes, William Petty, John Locke, John Law, Bernard Mandeville und David Hume kritisch erörtert. Am Schluß stehen die utopischen Kritiken von Thomas More und Francis Bacon.

Das dritte Kapitel behandelt die *Französische Politische Ökonomie* von Pierre Le Pesant de Boisguilbert bis zu François Quesnay und Anne Robert Jacques Turgot. Am Schluß steht hier die zeitgenössische utopische Kritik der europäischen Welteroberung von Michel de Montaigne.

Zum Abschluß werden die realen und theoretischen Tendenzen herausgestellt, die den Übergang vom Merkantilismus in die nachfolgende Phase des Liberalismus anzeigen.





Gerhard Scheit

Die Meister der Krise

Über den Zusammenhang von Menschenvernichtung und Volkswohlstand

220 Seiten • 35 DM / 17,5 Euro • ISBN 3-924627-70-3

Es geht um einen Gedanken, der auch in einem einfachen Satz ausgedrückt werden kann: Der Wohlstand in den Nachfolgestaaten des Nationalsozialismus und darüber hinaus der ganzen westlichen Nachkriegswelt hat die Vernichtung zur Voraussetzung, die von den Deutschen organisiert worden ist.

Der Gedanke ist keine These im gewöhnlichen Sinn: er läßt sich nach den Maßgaben des herrschenden Begriffs von Wissenschaft nicht 'beweisen' – eine notwendige Folge seiner Negativität. Verstanden als Hypothese eines kausalen Zusammenhangs wäre er nur beweisbar, wenn sich Totalität als Versuchsanordnung (wie in einem naturwissenschaftlichen Experiment) rekonstruieren ließe; wenn man also wissen könnte, was gewesen wäre, wenn... Da das unmöglich ist, hat der Gedanke lediglich eine einzige positive Bedeutung, die zu beweisen nicht die Sache der Wissenschaft oder des Schreibens sein kann: daß ein Leben ohne Kapital und Krise, ohne Staat und Vernichtung, und darum auch ohne die Meister der Krise, möglich ist.

Wenn es in diesem Buch scheint, als würden dennoch wissenschaftliche Beweise gesucht und zu diesem Zweck sogar empirische Fakten beigebracht, handelt es sich also allein darum, etwas nahezulegen: den möglichen Zusammenhang von Menschenvernichtung und Volkswohlstand unmöglich zu machen, die Wahrheit des Gedankens im doppelten Wortsinn zu realisieren.

Gerhard Scheit veröffentlichte 1999 im ça ira-Verlag *Verborgener Staat, lebendiges Geld. Zur Dramaturgie des Antisemitismus*, ein Buch, mit dem er sich laut *Die Presse* (Wien) „in die erste Reihe der österreichischen Kulturwissenschaftler" geschrieben hat.

ça ira-verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/2859506
fax: 0761/37 949

ca-ira@t-online.de
www.ca-ira.net

Cajo Brendel

Anton Pannekoek

Denker der Revolution

ca. 150 Seiten • ca. 26 DM / ca. 13 Euro • ISBN 3-924627-75-4

ça ira-verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/2859506
fax: 0761/37 949
ca-ira@t-online.de
www.ca-ira.net

Die Theoretikerin Rosa Luxemburg ist zu einer Art schlechtem Gewissen sowohl der Sozialdemokratie wie des Parteikommunismus verharmlost worden. Verloren ging, daß ihre Schrift zur Kritik der Russischen Revolution von 1917 zugleich das Gründungsmanifest einer neuen Strömung radikaler Arbeiterbewegung wurde: der Rätekommunisten. Insbesondere der holländische Marxist Anton Pannekoek (1873-1960), dessen intellektuelle Biographie Cajo Brendel hiermit vorlegt, arbeitete auf den Gebieten der Erkenntnistheorie, der Politischen Ökonomie sowie der Theorie der Arbeiterräte den Gehalt dieser neuen, sowohl antileninistischen wie antireformistischen Orientierung heraus, die auf den Kommunismus nicht als auf eine Staatsveranstaltung zielt, sondern als die freie Assoziation der Produzenten.

Cajo Brendels Buch, das zuerst 1970 auf Holländisch erschien, wurde vom Autor selbst ins Deutsche übertragen und neu bearbeitet; es zeigt auch die Aktualität der Pannekoekschen Kritik der alten Arbeiterbewegung. Mit dem Band Anton Pannekoek, Paul Mattick u.a., *Marxistischer Antileninismus*, hat der ça ira-Verlag 1991 bereits eine Sammlung rätekommunistischer Texte vorgelegt.

Cajo Brendel, geb. 1915 im Haag, Rätekommunist, schließt sich 1934 der holländischen *Gruppe Internationaler Communisten* (GIC) an. Er war Mitherausgeber der holländischen Zeitschriften *Spartacus* (1952-1954) und *Daad en Gedachte* (1965-1998). In der Bundesrepublik wurde er bekannt durch seine Rede 1971 auf dem Kronstadtkongreß in Berlin anläßlich des 50. Jahrestages der Kommune von Kronstadt, sowie durch diverse Veröffentlichungen.





Helmut Reichelt

Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffes bei Karl Marx

ca. 300 Seiten • ca. 36 DM/ca. 18 Euro • 3-924627-76-2

Bei diesem 1970 erstmals erschienenen Buch handelt es sich – wie bei dem im ça ira-Verlag neu aufgelegten Aufsatz von Hans-Georg Backhaus zur *Dialektik der Wertform* – um einen Klassiker einer Marxinterpretation, die im Zuge des 1948 erstmals zugänglich gewordenen Rohentwurfs des *Kapitals* (den *Grundrissen*) das in den stalinistischen (und sozialdemokratischen) Apologien des ‚wissenschaftlichen Sozialismus' verlorengegangene wissenschaftskritische Potential der Marschen Spätschriften reflektiert. Der Autor weist nach, daß, wenn man Marx um dessen philosophieimmanente Kritik verkürzt, man ihn um seinen gesellschaftskritischen Stachel insgesamt bringt.
Zentral ist dabei die Frage, wieviel die Marxschen Kategorien gerade im *Kapital* der Hegelschen Philosophie verdanken, insbesondere was die Entstehung der bürgerlichen Subjektivität betrifft. Vor dem Hintergrund der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos, diese allerdings um die Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie erweiternd, wird gezeigt, daß gerade im *Kapital*, ganz im Gegensatz zu einer sich auf Marx berufenden positivistischen Sozialwissenschaft, Methode und Gegenstand, Form und Inhalt, Logik und Geschichte sich nicht unabhängig voneinander darstellen lassen, und sich deshalb die, etwa von Louis Althusser, behauptete Trennung des Marschen Gesamtwerks in einen frühen spekulativ-dialektischen, und daher ‚unwissenschaftlichen', und einen späten wissenschaftlichen nicht halten läßt.

Die Neuauflage wird vom Autor mit einem neuen Vorwort versehen.

Helmut Reichelt ist Mitherausgeber (u.a. mit Hans-Georg Backhaus) der im Argument-Verlag erscheinenden *Beiträge zur Marx-Engelsforschung. Neue Folge.*

Initiative Sozialistisches Forum

Flugschriften

Gegen Deutschland und andere Scheußlichkeiten

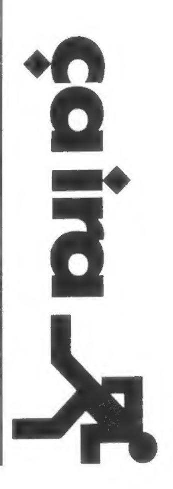
ca. 160 Seiten • ca. 26 DM / ca. 13 Euro • ISBN 3-924627-77-0

ça ira-verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/2859506
fax: 0761/37 949

ca-ira@t-online.de
www.ca-ira.net

Seit dem Zusammenbruch des sowjetischen Staatskapitalismus, seit der Zerstörung und dem Anschluß der DDR hat sich das neueste Deutschland derart rasant zur vollen Pracht seiner hemmungslosen Souveränität entwickelt, daß den Linken das Hören und Sehen gänzlich verging. Ihre gesellschaftlichen Randständigkeit ist nur noch ihrer intellektuellen Regression vergleichbar. Darin rächt sich, daß sie schon zuvor, vor 1989, weder gewillt noch fähig war, das Erbe von '68 anzutreten, das heißt die Einheit von Kapital- und Staatskritik zu bedenken. So politiksüchtig, wie diese Linke ausweislich ihres Verhältnisses erst zu den K-Gruppen, dann zu den Grünen und nunmehr zur PDS immer schon war, so populistisch und deswegen nationalistisch führt sie sich heute auf. Das Beste, das sie hätte haben können – einen durch die Kritische Theorie Adornos hindurch reflektierten Materialismus – hat sie ausgeschlagen, um das, was sie nun für „revolutionäre Praxis" zu halten beliebt, mit der ungebremsten Leidenschaft rückhaltloser Affirmation zu betreiben. Die in den *Flugschriften* versammelten Kommentare zur Zeit wollen die Bilanz einer typisch deutschen Misere ziehen, die man nicht kritisieren kann, ohne mit Soll und Haben überhaupt zu brechen.

Aus dem Inhalt: Wehrhafte Demokratie, freiheitlicher Staat • Friede den Linken • Artikel 16 (2) • Totreden und Totschlagen • Krise der Politik, Perpektiven des Staates • Deutsche Tränen. „Schindlers Liste", ein Traum vom Dritten Reich • Um Sarajewo: Der Krieg der Pazifisten • Bündnis gegen Arbeit • Wie antikapitalistisch ist die BILD-Zeitung? • Metaphysik der Deutschmark • Die Vernunft in der Geschichte. 150 Jahre Kommunistisches Manifest • Geschichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD). Kurzer Lehrgang • Philosophie der Friedhofsschändung: Heidegger, Sloterdijk, Derrida & Co. Über die Moderne des Kapitals und den Präfaschismus der Postmoderne • Die Gemeinschaft der Guten. Der antifaschistische Staat und seine Nazis



In Deutschland geht der Zusammenhang von Aufklärung und Revolution meist völlig verloren, was nicht zuletzt der kulturellen Gleichzeitigkeit von Idealismus und Romantik geschuldet ist. Die deutsche Romantik stellt, gerade in Gestalt der politischen Romantik, die entschiedenste Antwort der Konterrevolution auf 1789 dar, die Rückkehr zu eben den Prinzipien, die die Aufklärung theoretisch und die Revolution praktisch verworfen hatte: Glaube, religiöses Gefühl, Verweigerung der Vernunft. Die Religion also anstatt Vernunft und Wissenschaft. Aber Hegel sagt, damit Goethe zitierend: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft und hast dem Teufel dich ergeben.“

ISBN 3-924627-67-3